T. XXXVI — N° 2 10 Juin 1935

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES

Billet de Christianus

Plaidoyer pour la stabilité

C'est entendu. La civilisation moderne est la civilisation du mouvement. Il faut aller de l'avant : de découverte en découverte et de progrès en progrès. Plutôt même faire n'importe quoi que de ne rien faire, dit-on aux États-Unis en face de la crise, même faire valser la monnaie. Ceux qui rappellent les règles de l'élémentaire bon sens paraissent vieux jeu, pas à la page. La mystique de nos contemporains est une mystique de dynamisme.

Et pourtant dans ce monde de machines qui tournent fiévreusement, il y a quelqu'un qui n'arrive pas à suivre, qui, essoufflé et meurtri, crie grâce, et ce quelqu'un, c'est l'homme.

Car l'homme, malgré les apparences superficielles, a peu changé. Ni ses forces physiques ne sont devenues autres, ni ses besoins essentiels, ni la durée de sa vie, ni le rythme auquel se succèdent les générations, ni le lien familial qui les unit les unes aux autres. Et l'homme ne sait plus sur quoi compter. S'il a bénéficié des transformations accomplies dans le monde depuis un siècle, il est menacé maintenant d'être écrasé par le bouleversement dont elles sont causes. Et partout, pour profiter du progrès même, on aspire, sans trop toujours s'en rendre compte, à un minimum de stabilité.



Depuis quelques générations, en effet, le changement a envahi tous les domaines, et c'est parfois toute une révolution qui s'est faite dans les manières de vivre, sans qu'on s'en doute.

Jadis le monde tournait aussi, mais lentement. On avait le

temps de voir venir et de s'adapter : les situations étaient stables, et, sauf cas exceptionnel, ne se modifiaient que peu à peu. Non seulement chaque génération avait son horizon à peu près identique, mais il y avait une solidarité étroite des générations. Les fils vivaient comme avaient vécu leur père ; c'était le règne des droits acquis. Le père amassait pour son fils et lui passait sa richesse... ou sa misère, sa noblesse... ou sa roture. Le gouvernement même des états était héréditaire. Cette stabilité n'allait pas, il est vrai, sans inconvénients. Elle prenait souvent figure de stagnation, et la destinée terrestre de chacun dépendait souvent davantage du berceau où il était né que de la manière dont il orientait sa vie. On pouvait légitimement aspirer à des facilités plus grandes pour le progrès social et l'initiative individuelle. Seulement de Charybde, nous voici tombés en Scylla.

Tout tourne maintenant à une vitesse affolante. Personne ne peut prévoir son lendemain, et on ne sait sur quoi compter. Non seulement le père ne peut plus se bercer du rêve d'assurer la situation de son fils, non seulement le rentier ignore si, l'année d'après, le papier qu'il tient en ses mains aura encore quelque valeur, mais le travailleur lui-même, qui gagne son pain au jour le jour, n'est pas sûr de pouvoir le gagner le lendemain : une crise économique, une invention nouvelle, et voilà des usines qui ferment et des ouvriers à la rue. Les ministères n'ont pas achevé d'élaborer leur programme qu'ils sont déjà renversés. On échafaude mille beaux projets, aucun ne parvient à être appliqué. Au règne des droits acquis a succédé celui de la situation personnelle, mais voici qu'on n'est même plus sûr d'en trouver une ou de la garder. C'est partout l'invasion de l'insécurité.



Pour se défendre contre ces risques innombrables de la vie moderne, qui menacent à chaque instant de le tuer, l'homme a inventé les assurances. On s'assure contre tout, contre la grêle et contre l'incendie, contre la misère et contre l'infirmité. On l'essaye du moins, car il arrive que l'argent amassé par les épargnants pour les mauvais jours soit atteint, lui aussi, par cette épidémie moderne de l'insécurité. C'est une banque qui craque, c'est une inondation ou un tremblement de terre qui jette à bas les maisons. Alors, en dépit de toutes

les théories, c'est l'État, — assureur malgré lui, — qui intervient pour renflouer la banque ou indemniser les sinistrés. C'est que le besoin humain de sécurité l'emporte et crie plus fort par les bouches de l'opinion. Mais le remède, pour être nécessaire, témoigne à sa manière de la maladie de notre civilisation.

Certes, le mouvement est beau et le progrès désirable; mais à condition de ne pas compromettre les conditions mêmes de la vie. Il faut des points d'appui suffisamment stables pour le mouvement, et que le progrès ne supprime pas les individus qui devraient en profiter. Entre la stagnation et la tempête, il y a un juste milieu à trouver.

Notre civilisation moderne a donc à retrouver un certain nombre de stabilités fondamentales dans tous les ordres, économique, social et politique. Il faudrait revenir à la fixité internationale des monnaies, se résigner à mettre un peu d'ordre dans l'économie mondiale, renoncer à bouleverser chaque année le code civil, donner aux gouvernements le temps minimum sans lequel il est impossible de rien construire; en un mot, puisque la civilisation est faite pour l'homme, régler sa cadence sur le rythme de la vie de l'homme. A cet effet des disciplines sont nécessaires, auxquelles nous devrions librement consentir si nous ne voulons pas aller à la ruine, ou qu'elles nous soient brutalement imposées.

*
* *

Mais pour introduire dans les lois, dans les institutions, dans les mœurs, un peu de stabilité, il faut avoir quelques principes fermes en sa pensée. Pour laisser au mouvement sa place, et aux points d'appui leur rôle, il faut être capable de discerner ce qui doit évoluer et ce qui doit demeurer ferme. Or c'est dans le cerveau de nos contemporains qu'est le tourbillon le plus anarchique. Notre civilisation ne retrouvera la stabilité fondamentale, base indispensable d'un progrès humain, qu'à condition de s'appuyer sur une conception de la vie humaine assez stable elle-même pour résister à l'anarchie mouvante de l'opinion. Or cette stabilité-là ne se trouve que dans l'Église Catholique et Romaine.

CHRISTIANUS.

L'humanisme en défaut

Il se pourrait que l'humanisme fût insuffisant en ce sens que la nature humaine, formée par ses soins, eût à poursuivre par d'autres voies la destinée plus haute où Dieu l'appelle. Nous parlerions alors d'une limite de l'humanisme, et le christianisme serait son complément. Mais il se pourrait aussi que l'insuffisance l'atteignît en sa tâche propre, qui est de bien disposer l'homme selon sa nature : il faudrait parler alors de son défaut, au sens fort, *defectus*, *deficere*, en sorte que le christianisme eût à le secourir avant même de le dépasser. Certes, l'un et l'autre ont le sens de l'homme : ni l'humanisme n'est un vain ornement ni le christianisme une conduite inhumaine, et cette condition crée entre eux une affinité que nous avons signalée (1). On peut deviner néanmoins qu'ils n'ont pas le sens de l'homme absolument de la même manière : et voilà de quoi déranger l'ordre harmonieux et simple que l'on eût prématurément établi entre les deux institutions. Où gît exactement le défaut de l'humanisme, où s'introduit à l'intérieur même de la vie humaine le caractère chrétien : il est certainement capital, et peut-être n'est-il pas impossible, de le déterminer.

(1) *Humanisme et Christianisme,* dans *La Vie Intellectuelle*, 10 septembre 1932, pp. 296-311.

Toute créature est belle, comme Dieu l'a faite. Elle est travaillée du désir de le rejoindre. On admire facilement les êtres dispersés de par le monde en leur variété ; on les considère volontiers en leurs mutuels rapports, composant de leurs jeux le mouvement de l'univers. Mais il faut s'élever jusqu'à les voir encore dans leur dépendance vis-à-vis de qui les a créés. Parce qu'ils sont sortis de lui, vers lui ils tendent. L'œuvre spéciale et distinctive pour laquelle chacun est fait, qu'est-elle sinon une similitude de la perfection absolue qui est le bien de Dieu ? On ne peut donner trop de valeur à ce rapport. En définitive, il n'y a pas autant de biens qu'il y a de perfections particulières, comme si chacune d'elles était un original. Mais il y a autant de participations du seul bien plénier qu'il y a d'êtres et de destinées dans le monde. On méconnaîtrait autrement quelque chose de la primauté de Dieu. Or, n'est-il pas vrai que chaque bien se réalise davantage en sa plénitude qu'en sa participation ? Poursuivant son propre bien, chaque créature du même coup tend plus encore vers Dieu. Le principe de ses mouvements, sans doute est-ce sa perfection désirée ; mais elle met en ce désir une force qui la transporte au-delà d'elle-même et lui rend aimable par-dessus tout le bien de Dieu. Elle s'aime comme la collaboratrice d'une œuvre qui la dépasse ; comme la partie d'un tout où elle s'insère ; comme la dérivation d'une plénitude qu'elle rejoint. Ainsi voient le monde ceux qui ne le séparent plus de Dieu. Rien n'est davantage intime aux êtres que Dieu, vers qui ils vont comme ils sont venus de lui. L'univers en sa vie n'est qu'un acte immense d'amour de Dieu. Toute créature est ainsi faite.

Cette philosophie est familière aux penseurs chrétiens. D'où qu'elle leur vienne, car ils ne l'ont pas absolument inventée, elle obtient chez eux son plein sens et le mot a cours en leurs systèmes qu'avait écrit Denys : *Deus convertit omnia ad amorem suiipsius*, Dieu convertit toute chose à son amour. L'égoïsme est donc avant toute une erreur sur le sens de ce monde. Chacun est trop de Dieu pour s'aimer plus que Dieu. On n'y peut contredire, quand une fois l'on s'est convaincu de cette divine dépendance qui est la première loi des choses. Mais comme la créature spirituelle est à son tour une partie de l'univers et de la création, hardiment la pensée chrétienne, au moins dans les plus conséquents de ses représentants, proclamera qu'ange et homme aiment Dieu naturellement par-dessus toute chose.

On leur applique la loi commune. Car ils n'ont pas une autre origine ni une moindre dépendance. L'esprit qui les distingue et les met au-dessus infiniment des créatures matérielles, cependant les tient dans une sujétion pareille à l'endroit de Celui de qui tout procède, esprit comme matière. Mais comme ils ont une nature propre, la commune loi leur est aussi appliquée singulièrement. Tandis que nous parlions jusqu'ici de désir et d'amour par comparaison, nous emploierons cette fois les mêmes mots dans leur sens rigoureux. Et nous entendons que l'ange et l'homme par nature aiment Dieu plus que tout, selon leur volonté qui est la puissance propre d'aimer en l'être spirituel. Dieu leur est cher, comme nous disons de ceux que nous aimons et vers qui se porte notre cœur. Non seulement est dans leur être cette inclination vers Dieu qui est dans toutes les créatures et qui leur ferait aimer Dieu, pour ainsi dire, malgré eux-mêmes, encore qu'ils ne le sachent, encore même qu'ils ne le veuillent. Mais l'amour a gagné leur volonté où il devient en vérité

de l'amour : et de grand cœur, librement, lumineusement, ces heureuses créatures aiment Dieu plus que tout. A la différence de beaucoup d'amours en notre volonté, ils ne se sont point donné celui-là : il était en eux avant qu'ils le choisissent et ils n'ont fait que s'accorder à ce poids qui les emporte ; un tel amour n'est pas moins spontané mais il est plus fort, comme toujours le naturel est plus fort que l'acquis et l'originel que le survenu. En cela, l'ange et l'homme jouent spirituellement leur rôle de créatures. Loin de se regarder comme s'ils étaient seuls, d'où suit l'inévitable complaisance en soi-même, ils se savent de Dieu et comprennent que leur bien est moins en leur être propre que dans le sien. Ils ne brisent pas la liaison qu'ils ont avec le Créateur. Ils se tiennent en leur condition de dépendance. Ils ne cessent de se soumettre devant lui. La séparation leur est abominable. Un petit enfant n'est pas davantage blotti dans le giron de sa mère que cette créature n'est serrée contre son Dieu. Son propre bien n'est-il pas davantage en Dieu qu'en elle-même ? Il y est comme en sa plénitude. C'est donc en Dieu par-dessus tout qu'elle l'aime. C'est Dieu qui lui est souverainement aimable. Elle vit sa condition de partie. Et rien ne séduit et n'attire la partie comme le tout. Il est vrai qu'entre la créature et Dieu la différence est infinie, et ne dit-on pas que les trop grandes différences empêchent l'amour ? Mais entre le petit enfant et sa mère, nous ne voyons pas que la différence ait cet effet : c'est que la mère est de cet enfant le principe, et cela met entre les êtres une intimité qui vainc toutes les différences. Dieu est notre principe infiniment plus que la mère ne l'est de son enfant : et c'est pourquoi il est aussi plus aimé. On voit bien qu'un tel amour est sans retour. Il ne revient pas sur celui qui aime. Mais il a trouvé son terme dans l'objet aimé. Car la partie ne se précipite vers

le tout que pour échapper à l'insuffisance qui est essentiellement la sienne : elle y retomberait en ordonnant à soi l'amour d'abord fixé sur Dieu. Un penseur comme saint Thomas, obstinément fidèle à ses principes (quelque difficulté qui en survienne), conclut que l'amour naturel de la créature spirituelle pour Dieu est un amour d'amitié.

Tels nous sommes par droit de nature — et avant toute considération historique de l'homme. Il n'y a rien dans l'amour décrit que la condition la plus foncièrement naturelle de l'homme sorti des mains de Dieu. Nous n'invoquons aucune grâce, nous n'invoquons aucun surcroît. Rien que l'ordre de la créature à son Créateur. Elle eût été créée perverse, une nature spirituelle dépourvue d'amour pour son Dieu. Osons voir l'homme en cette dignité. Ne craignons pas notamment que la charité en souffre dommage : car elle est bien autre chose ! Le danger est plutôt de se faire de l'homme une idée diminuée. On prendrait son parti de la médiocrité à force d'en contempler le spectacle. Il faut s'en défendre par la pensée. Nous admirions ces temps derniers un philosophe que sa méditation, par des voies de beaucoup moins traditionnelles, conduisait vers ces antiques mais éternelles vérités. Il montrait, à partir de la conscience et de son expérience initiale, que le propre du moi n'est pas de se séparer du monde mais de s'y établir ; que l'absolu déjà nous est présent et que nous sommes appelés, participations, à vivre dans l'union avec notre tout. Il nous exhortait à nous défaire de notre illusoire indépendance, à nous détacher de la pauvreté des objets particuliers. Et il indiquait le salut de l'homme dans la présence retrouvée de l'être (1). Par une méthode moderne et sous des analyses que d'autres éprouveront,

(1) LOUIS LAVELLE, *La présence totale*. Paris, Éd. Montaigne, 1934.

cet auteur nous semblait ainsi pressentir l'inspiration admirable qui fit affirmer à nos maîtres chrétiens que l'homme aime Dieu naturellement par-dessus toute chose.

Invoquons maintenant l'expérience que nous avons acquise de nous-mêmes. Cet homme ressemble peu à la créature que nous avons décrite. L'amour de soi a possédé son cœur. Il se traite naturellement comme le centre du monde. La chose est si commune qu'on ne s'en émeut guère et l'égoïsme si tenace qu'on le croit congénital à l'homme. Il est vrai qu'il est désormais inscrit en notre nature : il circule en notre sang et nous le respirons à pleine bouche à chaque fois que nous allons parmi les hommes. Ne voir que soi, se croire indépendant, se comporter comme un tout : oh! que l'attitude en est aisée! Vivant dans le monde, on l'ordonne à soi ; uni aux hommes, on les utilise. Voyez comme il est difficile, même en ce tout plus restreint qu'est la société politique, même en ce tout plus petit encore qu'est la société domestique, comme il est difficile à leurs membres de se considérer comme tels et de se subordonner au tout. Celui-ci pourtant n'est pas de telles dimensions que la vue leur en échappe ; à chaque instant et de toute manière nous est rappelée notre condition. Et néanmoins nous inclinons obstinément à nous préférer au reste, échappant à l'empire qu'exerce de droit le tout sur ses parties. Nous avons perdu le sens de la totalité. Nous réduisons le monde à notre mesure. Et le désordre en va si loin que nous nous traitons comme des dieux. Comment n'oublierions-nous pas notre plus foncière dépendance quand déjà les plus manifestes sont méconnues de nous? Nous

appartenons à Dieu sans comparaison plus qu'à notre patrie et plus qu'à notre famille ; la plénitude de notre bien est en Dieu sans mesure plus que dans l'univers. Mais combien s'en souviennent ? A l'endroit de Dieu plus qu'envers quelque autre tout, nous avons perdu le sens de la totalité. Nous nous préférons à lui avec une inconscience qui n'a pas son égale. Nous sommes communément égoïstes, mais nous le sommes premièrement aux dépens de Dieu.

Misère de l'homme qui n'aime plus Dieu par-dessus toute chose ! Il s'est établi dans un affreux isolement. Voilà qu'il se suffit, celui qui n'est que dépendance et tient d'un autre tout ce qu'il est. Ses semblables mêmes, qui eussent été ses collaborateurs en la grande œuvre divine qu'opère l'univers, il y voit ses concurrents. L'égoïsme est le désordre radical de l'homme tombé. Notre perversion essentielle est de nous être disjoints de Dieu et de nous établir en individus suffisants. A qui ne sait point, l'égoïsme peut n'être qu'un travers. On le blâme chez les autres, on le corrige peut-être en soi-même : mais on ne s'en effraie non plus que de tant d'inconvénients dont la vie humaine est prodigue. Nous qui savons, nous y appréhendons le mystère même de notre chute. Nos autres maux viennent de là. Quels sont-ils ? Des désordres qui nous sont intérieurs. Nous ne sommes plus nos maîtres. Notre corps nous échappe, tout le premier : il souffre, il meurt, et nous n'y pouvons rien. Dérisions que nos remèdes au prix de nos maladies. Et quand ils nous guérissent, ce n'est que pour un temps. Notre sensibilité nous échappe. Elle gronde quand nous voudrions qu'elle se taise. Elle nous enlace, elle nous exalte et nous déprime, elle nous enivre : et nous assistons à ses jeux. Elle remue avec obstination en notre fond ce que nous avons de moins humain, ces misé-

rables passions charnelles dont l'homme n'est jamais quitte. Notre intelligence tâtonne et se trompe. Elle ignore ce qu'elle voudrait savoir. Elle a des complaisances pour nos convoitises. Notre volonté s'égare. Elle cherche le bien où il n'est pas. Elle se multiplie en frivoles amours. Tableau bien connu de nos misères. Mais nous les rappelons pour dire leur origine, qui est le plus important. Car en un sens ces maux sont naturels à l'homme et il ne doit s'en plaindre. Il se pourrait qu'ils fussent la rançon de cette riche nature où corps et âme, sens et esprit sont curieusement unis. Et certains n'y verraient que matière à combats enviables. Le chrétien les considère d'un regard plus tragique. Il croit que ces maux sont un châtiment divin infligé à la race. Il y voit la suite d'un premier péché. Nous accueillons ce grave enseignement de la foi. Nous prenons sur l'homme cette redoutable connaissance. Nous avons promis fidélité à la parole divine : et c'est un tel secret qu'elle nous a découvert. Or, ainsi compris, ces maux ne sont pas isolables. Ils ne surgissent pas d'eux-mêmes. Mais ils ne font que prolonger au-dedans de l'homme le mal initial de sa rupture avec Dieu. Tout tient à ce premier désordre. Nous n'avons décrit plus haut la compénétration en la nature de l'amour de Dieu que pour faire comprendre combien il est grave de ne plus aimer Dieu. Nos troubles intérieurs après tout ne dérangent que nous : c'est au contraire l'ordre universel que notre préférence égoïste a troublé. Et parce que tout cela qui est particulier se ressent de ce qui est universel, ce n'est qu'au titre de suites que surviennent nos propres misères. On n'a le dernier mot sur le mal de l'homme qu'en sortant de l'homme — comme c'est aussi de son ordre à Dieu que se prenait le secret de sa grandeur. Il n'est pas tout entier en soi-même. Le diagnostic de son mal engage du divin. Qu'ils ne l'oublient jamais ceux-là

qui, déplorant le mal de l'homme, l'exhortent à la tempérance, à la justice et aux autres vertus. En bonne méthode, il faut commencer par le réconcilier avec Dieu : mais c'est de quoi l'on est bien incapable, comme nous allons le dire. Parce qu'il est créature de Dieu, l'égoïsme de l'homme est son premier et véritable malheur. Il est malheureux de ne plus aimer celui que tout aime et qu'il aimait. Il s'est isolé, confondant son isolement avec la possession de l'absolu.

Par son égoïsme, l'homme désormais fait une exception dans l'univers. Toute créature est emportée vers Dieu. Lui-même n'y échappe pas, dans les parties de son être qui n'obéissent pas à sa volonté : les démons ne se sont pas délivrés encore de cette loi inscrite dans leur être. Mais il convient à la nature spirituelle d'aimer Dieu spirituellement : nous le disions ci-dessus. Et il ne se pouvait qu'elle y manquât, Dieu ne faisant point ses créatures perverses. Quant à l'homme, il se trouve qu'il s'est fait égoïste. Un mouvement le traverse, qui n'est plus celui des choses. Elles tendent vers Dieu, il tend à soi. Elles sont emportées vers le bien plénier où est excellemment leur propre bien ; il a mis sa préférence dans son bien privé substitué au bien de Dieu. Un désaccord est établi entre l'homme et le train du monde. Notre égoïsme est une anomalie dans l'univers. Nous ne sommes plus comme les choses. A Dieu qui contemple l'ensemble de ses œuvres, l'homme détonne. Prenons conscience nous-mêmes de notre monstruosité. Il nous appartenait d'accomplir la beauté de l'univers. L'amour inconscient mais violent qu'il a pour Dieu attendait en nous sa transfiguration et que nous aimions Dieu de tout notre cœur. Nous avons choisi de nous complaire en nous-mêmes. En vérité, *natura sibi derelicta*, comme dit saint Thomas de l'homme pécheur. Certes, il est permis d'entendre ce mot favora-

blement, en ce qu'il ne dénonce aucun mal au-dedans de nous qui ne soit de quelque façon naturel : et tout pessimisme démesuré est par là exclu. Mais comment ne pas voir en cette déréliction même le plus grand des maux et le moins convenable à une nature? Être à l'abandon n'était point notre sort. A l'abandon parmi le monde, à l'abandon loin de Dieu. Et quand après cela je me retrouve moi-même et me découvre intact quant à chacune des diverses parties de ma nature, la satisfaction n'en est-elle pas amère? Depuis qu'il est devenu égoïste, l'homme ne peut plus être fier. Et son meilleur parti est qu'il prenne d'abord une humble conscience de son abandon.

Pour échapper à notre égoïsme, quel pouvoir avons-nous? Il faut reconnaître que tous ne consentent point à leur isolement. Se sachant égoïstes, des hommes entreprennent de se réformer. Il est même assez facile, pour peu qu'on ait l'âme bien née, de concevoir la bassesse de cette attitude et d'en éprouver de l'horreur; et il n'est pas rare que l'on se purifie au moins des formes les plus grossières de l'égoïsme. L'entreprise en est aidée par tout cela que recèle de grand et de généreux l'âme humaine, voire par un besoin d'aimer dont l'exigence va jusqu'au désintéressement. Il est une éducation du caractère et du cœur où l'égoïsme est opprimé. Le succès en peut aller jusqu'à mettre dans l'âme la passion des nobles causes et l'habitude des sublimes dévouements. Certains hommes font honneur à l'homme, qui le doivent à leur propre discipline. Ils servent la science, ils gèrent en justice la chose publique, ils se sont consacrés au soulagement des malheureux. Observons que ceci n'est pas encore aimer Dieu. Certes, ces grands biens que l'on aime portent une

ressemblance moins imparfaite du bien divin, et, louant de tels hommes, on pourra dire qu'ils ont aimé Dieu dans leurs semblables, dans la société, dans la vérité. Mais un abîme reste à franchir si l'on veut que Dieu soit aimé en lui-même. Et c'est l'amour qui nous était naturel, et ce n'est que le recouvrement de cet amour où l'homme aura vaincu sans ménagements son égoïsme. Qu'il se complaise, non en quelque créature ou participation, mais en Dieu. Qu'il trouve aimable cette plénitude. Et de nouveau qu'il se conjoigne au tout, partie qu'il est, reconnaissant l'intimité de sa dépendance. Les créatures, après tout, sont nos pareilles, et les aimer n'est pas abdiquer encore jusqu'en son fond notre égoïsme. A leur service, il est quelque chose en nous qui ne les sert pas. Soumis à elles, nous conservons une domination. Nous demeurons par quelque endroit en notre orgueilleux isolement. Le sens de la totalité n'est pas encore retrouvé. Il faudrait que nous aimions Dieu. Quelques-uns y parviennent-ils ? Le succès en est certainement plus rare, mais tâchons de l'apprécier exactement.

Il ne semble pas absolument impossible que des hommes tirent de leur cœur un acte d'amour naturel de Dieu. D'une part, nous demeurons capables de le connaître et de le saluer comme la plénitude du bien. D'autre part, aucune déchéance ne peut destituer la volonté de son ordre au bien, puisque cette relation la définit, et elle ne la perdrait qu'en perdant sa nature. Dès lors, et supposé les conditions les plus favorables, tant du côté de l'intelligence que du côté de la volonté (et qu'on mesure tout ce qu'elles comportent !), nous ne nierons pas que l'homme, tel qu'il est parmi nous, n'accède à ce très haut et très pur amour de Dieu préféré à toute chose. Il est difficile d'évaluer expérimentalement le cas, et quand même il fût authentique : car sait-on si la grâce de Dieu,

usant peut-être des plus curieux détours, n'a pas aidé l'effort de cet homme et permis qu'il aboutisse? Du moins établit-on déductivement cette possibilité. Nous l'avons fait très volontiers. Mais il faut en marquer aussitôt la limite : et la chose, cette fois, n'est que trop vérifiable. Aimer Dieu plus que tout, cela n'évoque-t-il pas plus qu'un acte, plus même qu'une série d'actes d'amour? Une telle façon d'aimer doit être souveraine sur la vie, rien désormais n'étant aimé qui ne s'accorde avec cette préférence. Personne n'offense celui qu'il aime le mieux. Or, l'homme abandonné que nous avons dit, celui dont nous suivons maintenant l'effort qui le remette en commerce d'amour avec Dieu, cet homme n'évite pas d'offenser Dieu. Il est travaillé de trop de tendances inférieures. Il est sensible à trop de tentations. On ne les surmonte que pour s'être fixé irrévocablement en Dieu. Tel n'est point certes son privilège. L'acte sublime est trop dissemblable d'avec l'homme qui l'a produit. Il porte en soi quelque chose de précaire. On ne se tient pas sans relâche à une altitude si étrange et il est inévitablement des heures où l'on se retrouve soi-même. Nul n'est égal à tout coup à ses meilleurs moments. Qu'il ait aimé Dieu par-dessus tout une fois ou l'autre, ne garantit pas que cet homme ne s'en dédise à l'occasion. Il offensera tout à l'heure celui qu'il vient d'aimer. Sans la grâce, dit la théologie, il est impossible à l'homme déchu de ne point pécher. Nous ne pouvons donc dire que sa vie entière soit un acte d'amour de Dieu. Il faut en excepter au moins ces moments où son mal le reprend et se contenter d'un amour intermittent — lequel est bien éloigné de nous restituer l'homme admirable que nous évoquions en commençant.

Mais en celui-ci, nous entendions aussi l'amour de Dieu comme une disposition de sa nature. Non seule-

ment se continuent sans infidélité au long de sa vie les actes de son amour, mais son cœur lui-même est incliné vers Dieu comme vers son plus cher objet. Autre chose sans doute est une somme d'actes d'amour obtenus au prix d'efforts laborieux et renouvelés, autre chose une inclination secrète et souveraine d'où jaillissent les actes comme les eaux d'une source généreuse. Pensons aux amours de la terre et si nous apprécierions qu'on nous aimât avec difficulté. De la part de l'homme tombé, et quand même il s'est relevé de son mieux, c'est un tel amour cependant dont Dieu doit se contenter. Car de croire que nous puissions tourner vers Dieu non seulement nos actes mais notre cœur, en sorte que cet amour fût au-dedans de nous une attitude ordinaire et intime et qu'il s'exprimât en des actes prompts et savoureux, non, cette fois, il n'en est point question.

Considérons nos maîtres en humanisme, puisque aussi bien ils ont le plus de chance de nous représenter l'homme en sa meilleure réussite naturelle. Il ont eu grand'peine à maintenir leur pensée même au contact de Dieu. Des récents débats que l'on sait, s'il ressort une conclusion ferme, c'est qu'une philosophie chrétienne se distingue de la grecque en toutes ces questions de préférence où il s'agit de Dieu. Un sens plus pur et plus fort de Dieu a établi les idées nouvelles ou renouvelées de Providence, de création, de péché. Nous mêlons Dieu bien davantage au monde et à la vie. Les Anciens habitaient plutôt leur âme et l'univers, tandis que nous allons plus facilement au ciel. Dieu est plus près de nous. Ne signalait-on pas dans cette revue même comme la grande et conquérante nouveauté apportée par le christianisme aux hommes de ce temps-là la présence de l'Absolu ? (1)

(1) A.-J. Festugière, O.P., *Le sage et le saint*, dans *La Vie Intellectuelle*, 25 mars 1934, pp. 390-408.

Au temps, disait saint Paul à ses convertis, où vous étiez sans espoir et sans Dieu dans le monde. Précisons que les Grecs, qui ont eu un si grand goût de la perfection humaine et conçu qu'elle fût en Dieu, cependant n'ont pas fixé leur vie en Dieu même : les meilleurs l'ont traité comme un objet d'où vient à l'intelligence son plus noble exercice ; mais ils entendaient bien que notre perfection fût de connaître, c'est-à-dire d'accomplir sur Dieu le plus bel acte de l'homme, non de posséder Dieu. Leurs disciples chrétiens au contraire n'ont retenu la connaissance comme l'acte de la perfection que pour avoir vu en elle l'appréhension de Dieu : car il faut contenter maintenant le vœu d'un amour, qui est de saisir et posséder effectivement ce qu'il aime. Ils aimaient donc moins Dieu que leur intelligence, les sages d'autrefois qui ont conçu ces sublimes pensées ; et il n'est pas certain que leur intellectualisme, en effet insuffisant, ne discrédite encore aujourd'hui auprès de certains l'intellectualisme chrétien, dont ils ne voient pas combien il est nouveau, étant rempli d'amour.

L'humanisme n'est donc pas encore ce qui nous apprendra l'amour de Dieu, loin qu'il restaure en nous cette disposition que nous avons perdue. Il avait cependant conçu la vertu, c'est-à-dire l'établissement intérieur et permanent de la moralité, et prétendu que l'homme fût rectifié jusqu'en ses puissances à l'endroit du bien. Nous lui sommes de ce chef à jamais redevables. L'humanisme a tenté l'amélioration de notre nature même. Mais se situe ici de lui à nous la différence radicale. L'œuvre morale lui est apparue par-dessus tout comme un développement. Il ne s'agit que de passer du germe à la fleur éclose. Certes, ces grands sages n'ont pas ignoré qu'il y eût du désordre dans l'homme : comment ne pas le voir et comment n'en pas souffrir ? Et ils ont fixé les justes mesures de nos pas-

sions. Mais prenons garde qu'ils développent encore l'homme quand ils le corrigent. Car ils le corrigent au gré de la raison, souverain principe de la vie morale : et la raison n'est que la partie suprême de notre nature. La vertu est selon eux le règne de la raison en l'âme tout entière. Ils ont formé l'homme quand ils l'ont fait raisonnable. Ne demandons pas davantage à qui ne songe qu'au développement de l'homme. Pour nous, l'œuvre morale est premièrement une réforme. Elle trouve un homme dont l'égoïsme est devenu la loi, c'est-à-dire cette rupture d'avec Dieu qui est notre premier mal. Aucun développement de cette nature ne la restituera en son ordre originel. Il ne s'agit plus d'elle seulement, mais de retrouver Dieu. Rien dans l'homme n'y suffit, non pas même ce qu'il a de meilleur : car sa raison aussi est égoïste. Elle est jalouse avant tout de le rendre excellent. N'est-ce pas pourquoi ses succès conduisent communément à la complaisance en soi-même ? Les anciens, qui ont loué tant de vertus, n'ont pas connu l'humilité. Quand il importe que l'homme aime Dieu, les Grecs ont seulement prescrit qu'il suivît sa raison. Ils ont inventé l'éducation de l'homme, mais nous lui imposons une conversion. Attendre celle-ci de la raison serait vouloir que le désordre se corrige lui-même. Elle ne nous tire pas de notre isolement. Elle ne fut pas moins que le reste entraînée en notre déchéance.

S'il ne peut nous faire aimer Dieu par-dessus tout, sans limites en nos actes, sans contradiction dans notre cœur, l'humanisme ne surmontera non plus définitivement les maux qui dérivent, nous l'avons dit, de cette première misère. Contre eux, il n'est pas sans effet. Nous inventons des méthodes morales et nous en tirons des succès. Les vertus humaines sont de vraies vertus. Une fois acquises, il n'y aura plus lieu jamais de s'en défaire. La raison ne s'est pas trompée qui nous en a dotés. Il

faut le dire contre toute dépréciation indue de la philosophie pratique. Mais l'on n'a ainsi traité que des maux dérivés, le mal principal conservant sa virulence. On n'a donc point guéri entièrement cela même qu'on a amélioré. Et le plus parfait des sages demeure sujet aux suites de son isolement. Privé d'aimer Dieu, la philosophie même ne lui permettra plus de s'accomplir comme homme. Songeons comme la tâche eût été agréable de corriger nos convoitises et de redresser nos écarts intérieurs si nous eussions conservé notre ordre essentiel à Dieu : alors l'harmonie peu à peu se serait faite et l'on eût quelque jour trouvé la fleur éclose. Mais aujourd'hui l'effort en est ingrat et le succès mal assuré. L'humanisme désormais ne suffit plus pour faire l'homme, puisqu'il s'agit de le refaire.

Le grand et admirable enseignement du récent livre de M. Bergson est sans doute cette division qu'il opère de la vie spirituelle selon l'*ouvert* et le *fermé*. On contestera difficilement, dût-on récuser le système qui l'interprète, qu'elle rencontre une réalité profonde, au point, croyons-nous, d'exprimer l'une des premières lois de notre structure morale. L'âme fermée, n'est-ce pas le cœur égoïste ? L'âme ouverte, celle que vient d'envahir l'amour de Dieu ? — car on n'a point quitté son égoïsme aussi longtemps que Dieu n'est pas aimé. De l'une à l'autre, on sait combien le passage est rare et qu'il n'est réussi qu'au prix d'un grand déchirement. L'humanisme se découvre ici en toute sa détresse, non qu'il ait trop élevé l'intelligence, mais il n'a pas assez pratiqué Dieu. M. Bergson ne reconnaît suffisante à cette radicale et nécessaire réforme de l'homme que la charité chrétienne.

On considère communément la charité comme élevante. Elle est la vertu de l'amour surnaturel de Dieu. Elle nous permet d'aimer Dieu, non plus comme sa créature mais comme son enfant, et par une effusion en nos cœurs de l'amour dont il s'aime. Ces choses sont ineffables et vraies. Mais qu'on n'oublie point que la charité est d'abord guérissante. Il n'en va pas comme si nous apportions à l'amour divin de Dieu l'heureuse disposition d'une nature accomplie. Jusque-là, nous sommes des égoïstes; et ce Dieu, dont le cœur est prêt à se donner au nôtre, nous nous en étions désintéressés. Aucune méthode humaine n'eut raison en nous d'un mal dont la victime était tout l'homme. Avant toute chose, la charité a donc cet effet de nous restituer en la dignité de notre vocation de créatures, d'où nous étions déchus. Elle nous rend à l'ordre de notre nature, lequel se prend de Dieu. Elle est pour nous un grand bien humain, avant même d'être le trésor sans prix qui nous ouvre le ciel. Prétendre s'en passer, c'est donc renoncer même à la perfection qu'on déclare poursuivre et refuser la plus belle gloire de l'homme. On ne s'isole pas impunément de Dieu. Nous en étions trop dépendants, il nous appartenait trop pour que, lui perdu, tout en nous ne s'en ressentît pas. Et puisque de nous-mêmes nous ne retrouvons plus Dieu, que nous reste-t-il sinon d'accueillir le don de la charité? Depuis que l'homme est tombé, la grâce est nécessaire à notre nature même. Il y a désormais un humanisme de la grâce.

Par le secours de la charité, l'homme évite d'offenser Dieu — et notre nature même en est bien aise. Il a contracté pour Dieu un attachement; son amour en reçoit

une stabilité. A cause de la réelle convenance de Dieu à l'homme, le cœur qui l'a trouvé cherche à se reposer en lui. Plus on le trouve même, et moins on le veut quitter (à la différence des biens créés, qui ne peuvent nous cacher à jamais leur imperfection). La charité exauce ce désir. Elle est un amour constant. Non, hélas ! que nous soyons devenus irrévocablement fidèles à Dieu : le péché nous guette encore et sans des secours opportuns nous le commettrions. Il reste que notre amour y répugne. Et c'est pourquoi le christianisme nous offre le spectacle de vies humaines où Dieu n'est plus offensé. La chose n'est plus extraordinaire en notre monde. Songeons combien le monde en est devenu plus beau et quelle magnifique restauration de son ordre troublé opère ainsi la charité. Elles évitent de l'offenser (alors que rien n'est davantage à la portée de notre main), non par une attention perpétuelle et fatigante, comme fait celui-là qui applique une consigne étrangère, mais en suivant leur meilleure inclination. Car cette fois le cœur est pris. On aime Dieu pour tout de bon. La charité est un poids d'amour. Beaucoup pensent que la charité se borne à faire agir comme si l'on aimait. Elle inspire, croient-ils, des actes de renoncement, d'obéissance, et d'autres : il n'y manquerait que des actes d'amour ! C'est oublier la charité même à force d'insister sur les preuves qu'il en faut donner ; et s'il est vrai qu'en un sens rien n'est plus loin que Dieu, c'est méconnaître que rien aussi n'est plus près. On peut s'éprendre de lui ; de notre cœur au sien, le contact peut s'établir et l'amour circuler. N'y a-t-il pas le goût de Dieu, et de le retrouver et de vivre avec lui ? La charité dépose en nous le principe de ces choses. Certes, nous faisons d'elles une expérience encore mélangée, et nous savons des amours qui nous sont plus faciles que celui de Dieu ! Les causes en sont apparentes et nous n'allons point nier leur effet.

Du moins, la nature et la force de la charité sont-elles moins incertaines chez les grandes âmes où cet amour a obtenu toute sa vigueur. Il faut s'informer de la charité auprès de celles-là. On n'hésitera plus à son propos. Elle se révèle en cette direction profonde de la vie désormais orientée sur Dieu, qui est le propre de ces âmes, avec un souverain mépris de soi. Nous pensons qu'il y a là dans la vie humaine un phénomène remarquable. Il constitue entre les maîtres de l'humanisme et les saints du christianisme la différence décisive. Et il intéresse, encore une fois, la perfection humaine. Rapprochons-en la diffusion dans le monde chrétien de ce qu'on appelle justement les œuvres de charité. La réalité en est tangible, et nous croyons qu'elle est de grande signification. Il se dépense là, en faveur des hommes, un immense amour, en ses formes les plus délicates, en ses formes les plus héroïques : car on ne les soigne, les instruit, les secourt, les élève, à tous âges et sous tous les cieux, que par l'effet inépuisable de l'amour. Or, jusqu'alors, on ne les avait pas aimés. Ne devait-il pas être naturel que nous nous aimions les uns les autres? Mais on ne sut ici-bas l'amour des hommes qu'après y avoir rappris l'amour de Dieu. Une divine tendresse en son cœur a seule permis que l'homme renonçât envers l'homme à cette implacable dureté qui est la loi du monde antique :

> Les meilleurs, attentifs à la seule beauté,
> Dissimulaient sous le décor de la cité
> Une geôle où peinait la tourbe en servitude...

Croyons-en notre poète de l'humanisme, M. P. de Nolhac, chantre fervent et judicieux des grandeurs de Rome, des charmes de la Grèce, de tout cela qui en Italie et en France porte jusqu'aujourd'hui l'empreinte de ces

temps. Il en a deviné la raison et salué dans l'Évangile l'heure décisive du changement :

> Bonté de Dieu, qui vint se révéler à l'homme
> Quand l'esprit grec régnait sur l'univers de Rome,
> Tendresse d'un appel aux mots inentendus.
> . . . .
> Lumière que Platon entrevoyait à peine,
> Pur Amour, dont nul rêve humain n'aurait osé
> Proposer le mystère au monde hellénisé ! (1)

L'œuvre morale en nous se ressent de la charité. Tandis que nous ne cessons de poursuivre notre perfection, nous ne le faisons plus en vue de cette perfection même. Les Grecs n'avaient pas d'autre fin, et sans doute l'attitude en est-elle séduisante : le culte du moi ne compte pas ses adeptes. Mais on peut rêver mieux. Les chrétiens se perfectionnent au nom d'un plus haut amour. S'ils deviennent chastes, justes, véridiques, c'est qu'ils entendent se rendre moins indignes du commerce de Dieu, aimé par-dessus tout. Leur vie morale est à la fois l'expansion et le service de cet amour. Comme ils disent : c'est pour le bon Dieu. Et quand plusieurs seraient tentés d'incriminer comme sévère et impitoyable l'exigence morale du christianisme, qu'ils veuillent bien songer à l'admirable intransigeance de l'amour : car il est sans doute la seule chose en ce monde avec laquelle il n'est point d'accommodement. Nous nous cultivons donc dans un esprit nouveau : et raisonnables autant que Grec le fut jamais, nous détenons sur lui en tout soin de notre valeur l'avantage d'aimer Dieu. La méthode en est certainement plus efficace. On ne contestera pas que le christianisme a obtenu des résultats moraux que n'ont pas atteints, ni pour l'éten-

(1) Pierre de Nolhac, *Le Rameau d'or*, pp. 13-14. Paris, Plon, 1933.

due ni pour la qualité, les philosophies. Nous en verrions volontiers la cause précisément en ce que les chrétiens agissent pour l'amour de Dieu. Parce qu'il répond au vœu profond de la nature et nous remet en accord avec l'univers, cet amour en vient à s'assurer plus d'emprise sur le cœur humain que l'amour de soi. Pour l'amour de Dieu, on fait ce que nul ne ferait pour l'amour-propre. Il y a dans celui-là comme une bonne santé de l'amour, tandis que celui-ci recèle en sa violence même un germe de débilité. Aussi bien, si l'on s'aime avec violence, c'est Dieu que l'on aime avec enthousiasme. L'âpreté d'un amour n'est pas encore sa puissance. Ce n'est pas en vain que la morale chrétienne devint aussitôt plus populaire et plus sanctifiante que ne fut jamais l'humanisme.

Les pensées qu'on vient de lire ne sont pas sans conséquences. Y recourront utilement ceux qui prétendent aujourd'hui porter un jugement moral sur les événements (et Dieu sait si l'on s'en fait faute !) : peut-être ne s'improvise-t-on pas moraliste et les désordres manifestes ont-ils des connexions et des origines où n'atteint qu'une réflexion plus assidue. Mais ceux-là surtout s'en persuaderont avec avantage, qui ont la charge de communiquer aux jeunes esprits l'héritage humaniste. S'ils font percevoir en cette admirable civilisation la grande absence, et l'imperfection radicale qu'elle laisse en la nature même de l'homme qu'elle a prétendu accomplir, n'ont-ils pas d'avance marqué la place d'une méthode meilleure ? Et loin de constituer comme une seconde vie superposée à la première, le christianisme, s'ils l'enseignent aussi, s'articulera chez leurs disciples à l'insuffisance éprouvée de ne pas aimer Dieu.

Nous venons de prendre l'humanisme en défaut. Nous nous sommes bien gardé pour autant de le dire inutile. Il le sera moins que jamais sous le régime de la charité. S'il est vrai que cet amour emporte la vie humaine désormais vers un destin meilleur, il est loin d'être sans rapport avec les ressources bien développées de la nature. Et quand il s'agit de cela, nous savons quelle culture et quels maîtres y excellent. Il nous plaît de conclure ces pages sur la perspective ouverte d'une revanche de l'humanisme.

Le Saulchoir.

TH. DEMAN, O. P.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Dieu et l'idée de Bien moral

Y a-t-il des athées qui, tout en niant l'existence d'un Dieu souverain législateur du monde humain, l'adorent et le servent implicitement, par leur culte du Bien moral et du Devoir?

Non, — parce que la vraie notion du bien moral n'a jamais existé chez celui qui a toujours été athée, et elle a disparu avec la foi en Dieu, chez celui qui, de croyant, est devenu athée. Cette notion, en effet, ne peut pas exister sans la reconnaissance explicite d'une souveraine autorité, qui fonde et sanctionne la loi morale, sans cette connaissance confuse de Dieu qui nous est quasi instinctive, dit saint Thomas, qu'on retrouve en effet chez les peuples les plus sauvages et que le polythéisme lui-même ne fait pas disparaître, ainsi que le note Tertullien, dans son livre du *Témoignage de l'âme naturellement chrétienne*.

Mais, en l'absence de la vraie notion du bien moral, les mots peuvent rester, avec une inclination plus ou moins pressante à réaliser le bien moral, inclination que Kant confond avec l'obligation, quand il nous parle d'un impératif catégorique précédant l'idée de Dieu. Nous allons dire ce qu'alors les mots de bien moral et de devoir représentent.

L'enfant n'a d'abord que des inclinations pareilles à celles de l'animal et ne discerne que ce qui convient ou ne convient pas à sa sensibilité. De ce degré de vitalité inférieure, il entre dans l'antichambre de l'ordre moral, le jour où, prenant

conscience de l'unité de son petit « moi » personnel, il sent s'éveiller en lui le désir d'être estimé et aimé, et perçoit la relation de ses actes avec la réalisation de ce désir. C'est incontestablement par l'amour-propre que l'enfant s'élève au-dessus de la vie purement animale et s'achemine vers le bien moral de la vie proprement humaine.

Hélas ! il est aujourd'hui nombre d'enfants que l'éducation familiale et scolaire enferme dans cette antichambre et qui ne répondront jamais, en grandissant, à l'appel de la grâce les invitant un jour ou l'autre à monter plus haut. Considérons ceux-là et voyons comment se forme et ce que représente chez eux l'idée de bien moral et de devoir.

Tout enfant est blâmé, puni, ou loué et récompensé, selon que, cédant à ses inclinations inférieures, il porte préjudice au développement de sa vie et de la vie familiale, ou que, résistant à ces mêmes inclinations anarchiques, il apprend à se gouverner et à servir le petit monde familial. La pratique du bien de son développement humain et du bien de la vie familiale mesure l'estime et l'affection que lui témoignent les autres membres de la famille, et par conséquent aussi l'estime qu'il a pour lui-même, la conscience de sa vie personnelle ainsi que la joie que lui donne cette vie, puisque la joie est la conscience de la vie. Le bien moral est, pour lui, l'action qu'on approuve autour de lui et qu'il approuve ; l'obligation de ce bien est le lien de ses actions bonnes ou mauvaises avec l'estime ou le mépris, l'affection ou la désaffection qui en sont la conséquence inévitable *autour de lui* et en *lui-même*, les autres conséquences étant plus ou moins évitables.

Quand l'enfant élevé sans Dieu sortira de sa famille, pour entrer dans le cercle plus étendu de sa ville et de son pays, son sentiment du bien moral et du devoir, s'il n'acquiert pas l'idée de Dieu, ne changera pas de nature, mais seulement gagnera en extension, se modelant toujours, pour cette extension et les détails d'application, sur les idées des maîtres qui le forment ou du milieu où il vit.

La morale sociologique de Dürkheim n'est pas acceptable

comme expression de la vraie réalité du bien moral, mais nous dit un état de fait, la façon dont le bien moral se présente à tout homme qui n'a pas l'idée de Dieu.

Pour l'honnête homme au sens mondain du mot, *le bien moral est l'acte libre qui le rend estimable à ses propres yeux, en donnant satisfaction à son inclination de volonté raisonnable et en lui méritant l'estime de son entourage*. C'est le καλον grec, la belle action.

Le principe et la règle de ce bien moral, c'est le jugement de l'individu formé et contrôlé par le milieu où s'est faite son éducation et où s'épanouit sa vie. En ce jugement, rien d'absolu.

L'obligation de ce bien moral, c'est la force de l'inclination naturelle réclamant la réalisation de l'acte proposé par la raison. Rien d'absolu non plus dans cette inclination. Il est bien vrai que nous ne pouvons pas la supprimer complètement, pas plus que nous ne pouvons supprimer les inclinations naturelles de nos autres facultés. Mais elle n'est impérative qu'à la façon de nos autres inclinations naturelles, impérative dans la mesure de notre attachement à la joie que nous donne le sentiment de sa satisfaction.

Elle sera donc plus ou moins impérative, aussi bien que les inclinations de nos autres facultés, selon que notre tempérament héréditaire, notre éducation, notre pratique du bien moral, lui auront donné plus de force, car si, comme nos autres inclinations, elle ne renonce jamais, sans protester, à ses satisfactions, elle s'atténue tellement, par les défaites qu'elle subit dans l'opposition que lui font nos inclinations inférieures, que sa protestation, chez l'homme vicieux, n'est plus qu'un murmure à peine perceptible.

Il en sera tout autrement chez l'homme qui aura bénéficié d'une bonne éducation et reçu, de son hérédité, un bon tempérament. Chez celui-là, l'inclination au bien moral, qui répondra au mode individuel de ses inclinations rationnelles, pourra être assez pressante pour le faire triompher de beaucoup de ses inclinations animales. Mais en ce concept du bien moral, il n'y a aucune idée de Dieu incluse. Et il n'y a

pas d'impératif catégorique dans la pressante inclination au bien qui l'emporte, chez cet homme, sur ses autres inclinations.

Avant l'idée de Dieu, il n'y a et il ne peut y avoir en nous qu'un seul impératif catégorique, celui qu'exprimait une lycéenne s'écriant, dans une crise de révolte contre certaines prescriptions de la loi morale : « Je veux vivre ma vie ». Vivre sa vie, voilà en effet le premier impératif absolu qui se trouve au fond de toute volonté humaine; vivre le plus possible, voilà ce que nous cherchons tous et en tous nos actes, ce que nous ne pouvons pas ne pas chercher. Le bien moral ne nous sera vraiment obligatoire efficacement, que s'il s'établit un lien nécessaire entre sa réalisation et la réalisation de ce vouloir foncier inéluctable. Tant que ce lien n'est pas établi, l'inclination au bien moral reste simple inclination, plus ou moins pressante et prépondérante selon les individus; elle n'est pas obligation; elle n'est pas devoir au sens absolu du mot. S'il n'y a pas de Dieu auquel je doive compte de ma conduite, de quel droit m'imposez-vous de vivre en homme sociable, si, étant donné mon tempérament et les circonstances, je crois vivre davantage en vivant en bête et en égoïste? Pas d'obligation de droit et encore moins d'obligation de fait. S'il n'y a que cette vie, mon vouloir vivre aura profit à se moquer de la loi morale, toutes les fois que sa violation ne sera pas nuisible à mon épanouissement vital dans le temps.

La pratique du bien moral n'ayant plus d'autre sanction que celle du milieu social ou des conséquences physiques de nos actes, elle n'est plus qu'une des voies proposées à notre choix, parallèlement à celles de la réalisation de nos désirs passionnels, pour la satisfaction de notre vouloir vivre individuel qui seul est nécessitant. Il est dès lors inévitable que la volonté choisisse, comme nous le voyons faire tous les jours, une ligne de conduite où le dosage du bien moral, de la satisfaction passionnelle, de la violence et de la ruse soit calculé de façon à donner à notre vouloir vivre le maximum de satisfaction. On vit sa vie humaine dans la

mesure où l'on réussit la solution de ce problème. C'est ainsi qu'un de nos grands ministres disait tout crûment, il y a quelques années : « Je ne crois qu'au succès. »

A la recherche de ce succès, l'athée favorisé d'un tempérament, d'une éducation, de circonstances de vie qui lui facilitent l'exercice et le développement de ses inclinations rationnelles, leur donnera satisfaction. Il pratiquera le bien moral et s'acquittera de ses devoirs, dans une large mesure. Il emploiera, comme nous, les mots de bien moral et de devoir, mais sans qu'il y ait rien de l'absolu du bien divin, dans l'idée qu'il se fait de ces réalités morales. C'est donc en vain qu'on cherche, dans sa pensée et sa conduite, un hommage au Dieu dont il nie l'existence.

C'est l'athée Le Dantec qui a raison contre Kant et nous pouvons l'en croire :

« Heureusement l'athée le plus raisonneur ne raisonne pas tous ses actes, il mourrait. Il agit instinctivement suivant la nature, il obéit à sa conscience sans se demander si sa conscience est d'accord avec sa logique. Je suis heureux d'avoir à côté de mon athéisme *une conscience morale résultant de quantité d'erreurs ancestrales* et qui me dicte ma conduite dans des cas où ma raison me laisserait noyer » (L'*Athéisme*, p. 101).

L'athée ne croit pas plus implicitement en Dieu qu'il n'y croit explicitement. Mais comment expliquer qu'un homme intelligent refuse d'entendre toutes les voix de la nature et de la raison qui nous crient l'existence de Dieu?

La raison principale, c'est que l'être de Dieu reste pour tous un mystère dont nous ne pouvons pas avoir l'idée claire, mais seulement une connaissance analogique. Devant ce mystère, l'esprit du savant qui n'a pas *le sens de l'invisible* recule, *du fait de l'orgueil qui le confine en son étroite personnalité*, comme le dit si bien le P. Sertillanges (1). Il ne veut pour Dieu qu'une idole, un Dieu qu'il puisse faire à la mesure de ses concepts ou même de ses images. D'un Dieu

(1) *Notre Vie* (Éd. du Cerf), t. II, p. 14.

dont la vérité dépasse la mesure de son esprit, il ne veut pas.

Voilà son péché qui, actualisé dans un moment du passé, peut, pour le présent, coexister à l'état de disposition habituelle, avec une très réelle bonne foi.

Nous devons respecter et plaindre cette bonne foi, mais nous serions coupable de l'encourager et de ne pas dire à l'athée tout le péril de sa situation. Endormir un malade en péril de mort n'est point de la charité, pas même de l'humaine amitié.

Soyons bons et extrêmement bienveillants pour l'athée, mais n'oublions pas l'avertissement que le Seigneur donnait au prophète Ezéchiel :

« Si, alors que je dis à l'impie : « Tu mourras de mort », tu ne le lui as pas annoncé, si tu ne lui as pas parlé de façon qu'il quitte sa voie impie et revienne à la vie, l'impie mourra dans son iniquité et je réclamerai alors son sang de ta main » (Ezéchiel, III, 18) (1).

Ét. Hugueny, O.P.

(1) Nous n'avons pas le temps de discuter ici la responsabilité de l'athée de naissance et d'éducation. Qu'il nous suffise de dire que, pour saint Thomas, tout homme arrivé à l'épanouissement complet de ses facultés reçoit au moins une fois au cours de sa vie la grâce qui lui donne la possibilité de reconnaître le Dieu qui sauve ceux qui se confient à lui. L'homme n'arrive à l'âge de raison, n'appartient à l'ordre moral, qu'au jour où cette possibilité lui est donnée.

Pierre et César

Derrière la décision émanée d'Angora, qui vient de rayer du monde civilisé le caractère spirituel d'un des premiers sanctuaires d'Europe, on n'est pas obligé de supposer de noirs desseins. L'idée de réduire Sainte-Sophie à la condition de musée procède essentiellement à la bassesse dont s'inspire l'esprit de bureau.

Le gouvernement turc renonce le mahométisme, comme le nôtre a fait de la foi chrétienne. Il voit l'église dont son peuple autrefois avait fait le trophée de sa conquête, exciter la curiosité des antiquaires, des historiens, des amis de l'art. Il leur dit : Entrez, je me moque du Coran, qui vous en refusait l'accès. La nation turque émancipée met dans d'autres objets son orgueil. Son mépris de la superstition s'accorde aux besoins de votre étude. Elle a chassé vos prêtres, voici les siens dehors. Le lieu vous est ouvert, non pour y faire votre culte, mais pour y consacrer l'abolition de tout culte. Le temps des basiliques est clos, comme des mosquées. Rien ne scelle mieux leur tombe qu'un musée.

Et voilà une fois de plus comment l'État, quand il usurpe sur l'esprit, se comporte.

* * *

Du point de vue de la foi un chrétien a peu à faire de la façon dont un Turc traite les intérêts de sa religion ; et quant à l'Église grecque, dont celle-ci avait pris la place, comment un catholique songerait-il à en revendiquer les droits ?

Bien au contraire. Supposez l'Église grecque debout, appuyée, comme avant la guerre, des forces de l'empire russe, imaginez les alliés remettant, après la victoire, à quelque

puissance de même culte Constantinople et sa cathédrale, quel échec à l'autorité de l'Église romaine en Orient n'eût pas été le premier office chrétien célébré dans Sainte-Sophie, par le patriarche rendu à son église, après une éclipse de cinq siècles! Quels souvenirs sommeillant sous la poussière des siècles, sous les décombres des anciennes puissances, n'auraient pas jailli du passé! Quel lustre rendu à d'anciennes résistances! quelle glorification nouvelle de l'ancien schisme! C'eût été comme Photius lui-même ressuscité. La religion n'est donc pas concernée dans le sentiment que l'événement fait naître.

L'âme en ressent la blessure pourtant. Car c'est toute l'histoire qu'on efface, une histoire où l'Église a sa part avant le schisme, dans l'endroit qui vient aussitôt après Rome en importance dans le passé spirituel des nations.

*
* *

Qu'on songe à ce que fut Sainte-Sophie, à l'antiquité des Églises dont elle était la métropole, au rang que tient dans ce passé le prince qui la fonda, au retentissement avec lequel l'édifice actuel parut, quand il fut achevé, aux yeux du monde civilisé, à la capitale riche de traditions illustres dont elle fut le suprême ornement. Le Turc, en s'en emparant, ne l'avait pas méconnue. En enchaînant ce trésor des siècles à son triomphe, il en proclamait la noblesse; l'orgueil qu'il concevait de l'avoir subjugué, retentissait comme un hommage.

Toute l'Église d'Orient s'y résumait, et avec cette Église toute la Grèce, dont Constantinople était la capitale. Nous ne songeons qu'à Athènes; c'est à Constantinople que songeait le moyen âge quand il nommait la Grèce. Elle n'était pas pour lui Périclès; elle était Alexandre, et ses successeurs, et, par-dessus les Séleucides et les Ptolémées, Constantin et la paix de l'Église, Justinien et le droit romain, Héraclius et ses victoires remportées au nom de la chrétienté sur la Perse des Sassanides. Il fallait, il y a vingt ans, entendre là-

dessus Jean Psichari, en qui toute la fierté du Grec moderne se résumait dans ces souvenirs. Aux yeux des nations d'Occident le cœur de cette antique histoire est au Parthénon; aux yeux des Grecs héritiers de la tradition par le Phanar, il est à Sainte-Sophie.

Et voilà ce qui se voit supprimé, voilà le membre vivant de toute une tradition, sur laquelle, par une de ces mesures que le plat langage de notre temps appelle « désaffectation » ou « laïcisation », la puissance de chair met le pied.

*
* *

Devenue mosquée, Sainte-Sophie ne cessait pas d'être un temple. Et quoique cet usage soit, plus que celui de musée, sujet à scandale pour la foi, il marquait, de la part de celui qui l'instituait, moins de mépris de la conscience et des suprêmes réalités.

Le nom de Dieu n'était pas effacé d'un lieu dont il faisait toute la signification et toute la grandeur. On n'en décrétait pas la retraite au sein des simulacres morts, dont le seul nom de musée résume l'assemblage. Il y a cinquante ans que la critique répète que les musées sont le cimetière des arts. Ils le sont de l'histoire tout autant. Et quoiqu'on ait de bonnes raisons d'y recueillir des objets exposés à périr, d'en instituer la présentation et d'en faciliter l'étude, il n'en est pas moins vrai que ce sont autant de choses qui cessent d'être mêlées à la vie, et n'expriment plus que les siècles défunts.

De même pour les lieux. Un sanctuaire livré à l'hérésie ou mis à l'usage des infidèles peut être un sanctuaire profané; un sanctuaire changé en musée est un sanctuaire mort. Ce qui le faisait rechercher des hommes dans les besoins de leur existence est aboli, détruit sans remède, et le souvenir même qu'en gardent ceux qui le visitent ensuite, en accuse la désolation. C'est ce que les ravisseurs du Panthéon de Paris sentent fort bien, quand ils font l'impossible pour y installer, au lieu du culte de la sainte pour laquelle il fut édifié, un souvenir vivant de leurs grands hommes. Dans la

bizarre contrefaçon qu'ils ne cessent de poursuivre partout des intentions spirituelles de l'Église, ils n'ont garde d'oublier, tout en s'y prenant mal, qu'on ne remplace l'esprit que par l'esprit.

*
* *

Jamais peut-être éclat pareil à celui qui salua l'achèvement de Sainte-Sophie n'avait retenti dans le monde à pareille occasion.

Elle mit vingt-sept ans à bâtir. L'admiration publique en devançait l'effet. Tout ce que les plus fameuses églises de Palestine et de Syrie offraient de modèles à suivre ou à surpasser, servit d'inspiration à Anthémius de Tralles et à Isidore de Milet, qui en ont été les architectes. Entreprise avec des ressources considérables aux confins de l'Asie, non loin de la Terre Sainte, où durait, avec le souvenir du temple de l'ancienne alliance, celui du prince magnifique qui le bâtit, l'émulation d'égaler l'un et l'autre transportait l'empereur et ses sujets. Quand, l'ouvrage enfin terminé, sous les regards du peuple assemblé et entouré de toute sa cour, Justinien fit son entrée dans le temple étincelant de marbre et d'or, il s'écria : Salomon, je t'ai vaincu.

Il n'est personne aujourd'hui qui ne se plaigne que les valeurs morales sont méconnues. Pas un homme faisant profession d'honorer le cœur et l'intelligence, qui ne gémisse d'en voir piétiner les enseignes par la matière et ses agents. A l'heure qu'il est, voilà ce qu'on enterre, ce que par mesure de police on raye de l'histoire du monde. Avec quel sans-gêne, quelle brutalité, quel aveugle mépris de faits illustres et généreux, l'esprit a peine à le concevoir.

Qu'on imagine Saint-Pierre au Vatican vidé du culte par quelque invasion, puis, en façon de rétablissement, livré à l'archéologie. Quelle détresse et quel abaissement! Il ne s'en faut que d'un degré dans l'histoire du monde.

Louis Dimier.

Une classe de parias en Allemagne

La presse mondiale a beaucoup parlé des persécutions et des chicanes dont les juifs sont l'objet dans le Troisième Reich. Il y a cependant une catégorie à peine moins nombreuse dont la situation est bien pire. Ce sont les non-aryens chrétiens, les gens dont les ancêtres ont souillé leur noble sang nordique par une liaison conjugale avec une juive, baptisée ou non. Rentrent dans la même catégorie ceux qui sont de purs aryens eux-mêmes, mais dont la femme a eu une grand'mère juive. Ceux-ci ont, il est vrai, la possibilité de rétablir leur honneur racial, en renvoyant leur épouse (les tribunaux sont très libéraux pour prononcer la séparation ou l'invalidation de tels mariages); mais s'ils mettent leur honneur humain au-dessus de leur soi-disant honneur racial, ils sont impuissants à changer leurs destinées.

Ces non-aryens sont soumis aux mêmes mesures et restrictions que les juifs. Ils sont expulsés de leurs positions, exclus des fonctions publiques, des professions de médecin, d'avocat et de journaliste, ils n'ont presque pas de chances de trouver du travail, s'ils chôment. Il est dangereux ou au moins désavantageux pour leurs concitoyens de race pure d'entretenir des relations avec eux. Expulsés de la communauté du peuple, vivant dans l'isolement moral et culturel, ils sont plus pauvres que les juifs.

Les juifs, si on leur refuse d'être allemands, peuvent se contenter d'être des juifs. Ils ont leur religion, leurs traditions, leurs mœurs et leurs fêtes, leurs organisations, leurs amitiés entre familles juives. Si la nation allemande les repousse, ils peuvent se sentir membres de la nation juive. Il n'est pas étonnant que le sionisme ait fait des progrès énormes. La *Jüdische Rundschau*, hebdomadaire du sionisme, jadis un journal peu important, est devenu le principal porte-parole du judaïsme allemand. Pour ceux qui souffrent,

il y a la solidarité juive, il y a des œuvres d'entr'aide bien organisées. Nous avons récemment vu le rapport annuel des œuvres charitables israélites de Berlin. Les sommes recueillies chez les coreligionnaires riches pour soutenir les pauvres sont énormes. Les refugiés ont trouvé partout l'assistance des juifs étrangers.

Les non-aryens se trouvent dans une situation beaucoup plus pénible. Par leur éducation, leurs mœurs et leurs sentiments, ils sont des Allemands et des chrétiens. Quelques-uns ont même été des militants d'organisations nationalistes et antisémitiques. Avec les juifs, ils n'ont rien en commun. Ils ignorent la religion et la tradition juives, ils se sont toujours désintéressés des affaires juives, et les juifs se désintéressent d'eux. Les nazis les traitent exactement comme les juifs, mais ils ne connaissent pas la consolation morale et matérielle que les juifs possèdent dans leur tradition et leur solidarité.

S'ils sont catholiques, les préjugés contre eux cessent au moins à l'entrée de l'église. Mais s'ils sont protestants, ils trouvent le paragraphe aryen jusqu'à l'intérieur du sanctuaire. Si leur pasteur appartient aux Chrétiens Allemands, il les injuriera dans ses sermons et exaltera les mesures qui les oppriment. Heureusement cependant, un grand nombre de pasteurs, tous ceux qui se sont organisés dans l'Église Confessionnelle et dans la Ligue de Détresse, rejettent courageusement l'application du paragraphe aryen dans l'Église.

Les non-aryens ont essayé de s'organiser. En octobre 1933, ils ont fondé *l'Association nationale des citoyens chrétiens allemands d'origine non-aryenne ou pas purement aryenne (Reichsverband christlich-deutscher Staatsbürger nichtarischer oder nicht reinarischer Abstammung)*. Il y eut de très longues discussions avant qu'on arrivât à adopter ce nom curieux. Dans cette association, toute l'atmosphère est envenimée par le racisme. Ceux qui ont seulement douze pour cent de sang juif se sentent infiniment supérieurs à ceux qui en ont cinquante pour cent... Pour la direction de l'organisation, on a adopté le *Führerprinzip national-socialiste*; un avocat dirige l'association avec pleins pouvoirs dictatoriaux. Il va sans dire qu'il est sévèrement interdit de critiquer les mesures législatives ou administratives du gouvernement hitlérien; il faut se contenter de faire pour les membres ce qui est

encore possible dans les conditions actuelles. Et c'est très peu.

Il y a peu de temps, j'ai fait la connaissance d'une demoiselle non-aryenne protestante. Elle avait été institutrice dans une école de Berlin. Elle m'a raconté ses expériences douloureuses, et, après cela, on comprend que bien souvent les nerfs de ces gens soient complètement ruinés et que l'épidémie des suicides fasse des ravages dans leurs rangs. Nombreux sont ceux qui ne pensaient aucunement avoir du sang juif dans leur famille. Forcés de rassembler les documents sur la naissance aryenne de leurs ancêtres, ils firent la découverte aussi surprenante que tragique qu'ils appartenaient à une catégorie d'hommes prédestinée au mépris et à la honte.

La personne dont j'ai parlé me signalait aussi une initiative heureuse que les *quakers* anglais et américains ont prise. Ils ont loué près de Berlin une grande maison de repos, où ils invitent des gens qui ont souffert matériellement ou moralement à cause de leur race ou à cause de leurs convictions politiques. Ce sont surtout des non-aryens qui viennent passer quelques semaines, dans la tranquillité et la paix d'un petit morceau de terre, où l'idéologie raciste n'est pas souveraine...

KURT TÜRMER.

A TRAVERS LES REVUES

Le chrétien et le monde

Le dernier numéro de la **Revue de Philosophie** — à laquelle son nouveau secrétaire général M. Yves Simon vient de donner un élan nouveau dont nous le félicitons cordialement — publie l'une des conférences que M. JACQUES MARITAIN fit l'été dernier à Santander. Dégageons les grandes lignes de cet article, où nos lecteurs retrouveront la même préoccupation qui inspira l'étude si remarquée publiée par *La Vie Intellectuelle* du 25 janvier dernier : *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté.*

D'abord un rapide retour sur la distinction du temporel et du spirituel. Cette distinction est très proprement chrétienne. Les religions païennes, en effet, limitées à une culture déterminée ennemie des autres cultures, se divisaient comme les langues et comme les groupes sociaux :

> La religion est alors l'âme de la cité comme dans la biologie aristotélicienne l'âme végétative est la forme substantielle de la plante; en ce cas une distinction entre spirituel et temporel comme entre deux ordres spécifiquement distincts est à proprement parler inconcevable, et plus la religion devient terrestre et sociale-politique, plus il en est ainsi.

Au contraire, la religion chrétienne, essentiellement surnaturelle, reste toujours transcendante à toute culture ou civilisation, qu'elle peut et doit pénétrer et vivifier :

> Ainsi la distinction du temporel et du spirituel apparaît comme une distinction essentiellement chrétienne. Elle est survenue à un moment crucial, à un moment en vérité crucial comme une sorte de mutation d'importance capitale pour l'histoire temporelle et pour la civilisation elles-mêmes. Mais c'est une acquisition proprement chrétienne, et qui n'a son plein sens et sa pleine efficacité que pour le chrétien, suivant le mot évangélique : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Mais cette distinction n'est pas, on le conçoit, sans poser à l'esprit et à l'action de l'homme de graves problèmes, et le premier est celui que M. Maritain appelle « le problème du Royaume de Dieu », ce royaume de Dieu dont nous demandons chaque matin, au *Pater*, la venue : « Adveniat regnum tuum. » Que faut-il entendre par là ?

Cela peut signifier trois réalités : soit en un sens eschatologique une cité à la fois terrestre et sacrée, que les Juifs attendaient dans le temps présent et que nous n'espérons plus qu'après le jugement dernier — ou bien l'Église, cité des âmes, qui a pour fin la vie éternelle — ou enfin le monde, cité profane ordonnée à la vie temporelle.

Nous nous demandons : Que penser du monde et de la cité terrestre par rapport au Royaume de Dieu ?

Et parmi les réponses qui peuvent être et ont été données M. Maritain dénonce trois erreurs.

La première peut être appelée *satanocratique*. Elle existait à l'état de tendance aux premiers siècles de l'Église, et reparaît de nos jours chez certains protestants.

Elle revient en définitive à penser que le monde n'est pas vraiment sauvé, — de même que l'homme n'est pas intrinsèquement justifié, — et que les structures temporelles de la vie d'ici-bas, alors même qu'elles nous provoquent à nous jeter tout entiers dans le refus d'une telle domination, en elles-mêmes ne peuvent jamais ressortir qu'au principat du diable.

Erreur plus fréquente qu'on ne croit, et qui nous empêche si souvent de prolonger notre vie intérieure dans notre vie professionnelle et dans notre vie publique.

L'erreur tout opposée, que l'on peut appeler *théophanique* ou *théocratique*, consiste à croire que le salut du monde doit se manifester de façon éclatante dès le temps présent; on recherche cette manifestation, et l'on aboutit bien vite aux mêmes erreurs que précédemment, car on désespère bientôt de voir se manifester le triomphe terrestre du Christ.

Cette erreur

a été la tentation, l'ange tentateur de la chrétienté médiévale. Théoriquement, elle s'est trouvée professée par certains théologiens extrémistes du moyen âge, surtout du moyen âge finissant, qui n'ont jamais été suivis par l'Église, et aux yeux desquels tout pouvoir temporel comme spirituel appartient au Pape, qui délègue à

l'empereur et par lui aux rois le pouvoir temporel pour l'unification parfaite du monde sous le règne du Christ.

Cette mission sacrée s'est laïcisée depuis; mais n'est-ce point la même confusion que nous trouvons (inversée il est vrai) dans le gallicanisme, le joséphisme, et même à travers l'hegelianisme dans le messianisme de Karl Marx?

La troisième erreur est celle de l'humanisme coupé de tout rattachement à l'ordre spirituel.

A cette triple erreur s'oppose la solution chrétienne :

Pour le christianisme, la vraie doctrine du monde et de la cité temporelle, c'est qu'ils sont le Royaume *à la fois* de l'homme, et de Dieu, et du diable.

et notre tâche est d'arracher dans ce monde les hommes au diable pour les donner à Dieu. Nous nous proposons donc non pas de faire *de ce monde lui-même* le royaume de Dieu, mais

de faire de ce monde, selon l'idéal historique appelé par les différents âges et si je puis dire par les *mues* de celui-ci, le lieu d'une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, c'est-à-dire pleine de défaillance assurément, mais pleine aussi d'amour, dont les structures sociales aient pour mesure la justice, la dignité de la personne humaine, l'amour fraternel, et qui prépare ainsi d'une façon positive et directe le Royaume de Dieu.

Il nous faut maintenant essayer de dégager la mission actuelle du chrétien dans le monde. Car il est temps de dénoncer la carence temporelle du monde chrétien.

C'est d'une véritable carence, en effet, que ce dernier a fait preuve devant le régime capitaliste, qui, s'il n'est pas un mal en soi, contient cependant le désordre radical du « culte de l'enrichissement temporel devenant la forme de la civilisation ».

Les causes de cette déficience? le dualisme de l'âge moderne, qui veut servir Dieu et Mammon, la naturisation sociologique de la religion, qui veut utiliser le christianisme à des fins temporelles, et cette absence totale de philosophie chrétienne, qui devait entraîner nécessairement l'anémie de notre activité.

Ce n'est pas qu'il n'y eût aucune réaction, qu'aucune voix ne s'élevât pour dénoncer le mal et indiquer la route à suivre... Nous avons entendu Ozanam, Vogelsang, la Tour du

Pin, et surtout l'enseignement des Papes. Protestations qui furent écoutées, car déjà ce *dualisme* ruineux, qui séparait le monde de Dieu, est de plus en plus condamné dans nos cœurs : le chrétien commence à prendre conscience de son rôle *social*, et le laïc découvre chaque jour davantage sa mission propre à l'égard du monde et de la culture :

la tâche qui lui incombe de travailler à l'instauration d'un nouvel ordre temporel chrétien.

Pour cela,

Il lui faudra élaborer une philosophie sociale, une sagesse politique et économique qui n'en reste pas seulement aux principes universels, mais qui soit capable de descendre jusqu'aux réalisations concrètes, ce qui suppose tout un travail vaste et délicat; ce travail est déjà commencé, les encycliques de Léon XIII et de Pie XI en ont fixé les principes. Je remarque que c'est là un travail de raison, de raison éclairée par la foi, mais un travail de raison sur lequel, du moins quand on quitte les principes pour descendre aux applications, il serait vain d'espérer un accord unanime... Cependant une doctrine commune peut sans doute être mise en lumière, et l'important est qu'une direction d'ensemble se dégage pour un nombre suffisamment grand d'esprits.

Mais il ne s'agira pas seulement d'une œuvre de pensée. Il faudra réaliser. Et cette œuvre fera appel alors à tout l'héroïsme chrétien.

Si elle a lieu, elle sera fonction de l'héroïsme chrétien, comme la révolution communiste par exemple a été fonction de l'héroïsme russe.

Aussi réclame-t-elle à son principe une sainteté chrétienne d'un nouveau style : la sainteté profane du laïc.

Christianus le signalait dernièrement : sous les différentes formes des occupations humaines, de véritables vocations chrétiennes, disons même religieuses, se révèlent.

Ce qui fait l'intérêt passionnant de l'article que nous venons de résumer, c'est que ce renouveau chrétien, dont M. Maritain essaie de dégager les lois, nous le voyons sourdre de toute part... N'est-ce pas le signe d'une activité intense de l'Esprit dans son Église, quand pensée et action s'avancent ainsi de pair et collaborent étroitement pour hâter la venue du Royaume de Dieu?

C'est la tâche à laquelle nous nous sommes donnés ici même, et dans *La Vie Spirituelle* aussi bien que dans *Sept*. C'est la tâche à laquelle nous ne cesserons pas de convier tous les chrétiens.

Memento des Revues

Recherches de Science religieuse, juin. — JOSEPH BONSIRVEN : *Le jubilé du R.P. Lagrange.*

Études, 20 mai. — PIERRE JANELLE : *John Fisher et Thomas More.*

S'ils refusèrent de se conformer à la volonté du roi, ce n'est pas, en fin de compte, pour soutenir les prétentions temporelles du Saint-Siège ; c'est parce qu'ils virent dans la papauté la seule institution capable de maintenir l'unité de la foi et le libre développement de l'esprit qui en est la conséquence. Les progrès d'une chrétienté anglo-saxonne, qui étend au monde entier son nationalisme religieux, montrent bien ce que leur intuition avait de prophétique.

Documentation catholique, 25 mai. — *Actes du Saint-Siège relatifs à l'enseignement du catéchisme.*

« Il serait vraiment choquant, au milieu de cette immense organisation scientifique et devant une pareille ardeur pour s'instruire, de négliger ou d'omettre la science de Dieu et des fins suprêmes que contient la religion. »

QUESTIONS SOCIALES ET POLITIQUES

Billet de Civis

Question de tactique

J'ai lu ces jours derniers dans les journaux : « La Ligue des Contribuables demande la suppression de l'initiative parlementaire en matière de dépenses. » Le même jour, feuilletant le tome II des Cahiers *de Maurice Barrès, je suis tombé sur cette phrase écrite à la fin de 1898 : « La Ligue des Contribuables, c'est net. Enlever aux Chambres le droit de proposer des impôts nouveaux. » Sous sa forme elliptique la seconde phrase dit exactement la même chose que la première. La Ligue des Contribuables n'a pas varié dans son propos.*

Je n'ai pu m'empêcher de faire réflexion sur cette constance dans le dessein et sur l'inefficacité qu'elle manifeste des résolutions prises. A trente-sept ans de distance, la Ligue des Contribuables en est au même point. Et voilà qui retient surtout mon attention, plus encore que le fond même de la déclaration reproduite par les journaux. Non pas qu'il n'y ait beaucoup à dire sur l'abus des initiatives financières du Parlement. La dette de la France s'est enflée dans des proportions inouïes. Au train dont nous allons le jeune Français trouvera dans son berceau une dette supérieure à sa fortune. Il naîtra failli et insolvable.

On pourrait cependant se demander si le remède est dans la suppression ou au contraire dans la limitation de l'initiative parlementaire. Je laisse la discussion du problème aux spécialistes de la politique constitutionnelle.

Ce que je veux retenir ici, c'est l'insuccès prolongé de la Ligue des Contribuables en une matière qui intéresse, peu ou prou, un si grand nombre de citoyens, et des porte-monnaies qui ne sont spécifiquement ni de droite ni de gauche. Bien que les classes populaires votent de préférence à gauche et soient plus intéressées aux dépenses qu'aux économies, le nombre des contribuables de gauche est assez important pour permettre de constituer dans la nation une majorité de

« payants » mécontents. En fait on n'est pas arrivé, en trente-sept ans, à constituer cette majorité. Il s'agit cependant d'intérêt matériel et non pas d'idéologie. Pourquoi cet échec, et comment l'intérêt matériel s'est-il heurté à l'idéologie ?

Je me demande si nous ne serions pas en présence d'une faute de tactique, et si le devoir n'est pas de la souligner, parce qu'elle est à la base d'insuccès plus graves encore que celui qui nous a inspiré ces notes.

Il y a certainement dans ce pays un certain nombre de réformes dont la nécessité apparaît à tous les partis, sauf ceux de l'extrême-gauche. A cette exception près, si l'on interroge isolément des représentants de toutes les nuances de l'opinion, il n'en est aucun qui ne confesse l'urgence de porter remède à la faiblesse de l'autorité et aux empiétements excessifs du pouvoir législatif. L'indépendance de la magistrature, pour laquelle il a été déjà beaucoup fait, ne compte que des partisans. Et encore sur la réforme agraire, il n'y a pas de divisions profondes. On trouverait facilement d'autres exemples.

Cependant on ne démarre pas. Il suffit qu'une proposition naisse à gauche pour être rejetée par la droite, et réciproquement. Toutefois, les partis de gauche ayant la majorité dans le pays et au Parlement, une réforme a d'autant moins de chance d'aboutir qu'elle émane des partis d'opposition. Ceux-ci, tant par sincère conviction que pour regagner les faveurs de l'opinion, s'étant faits les champions des réformes les plus urgentes, nous sommes bloqués dans l'immobilité.

La gauche n'a pas trouvé l'homme qui aurait su la persuader de la tâche qu'il lui appartenait de remplir. Maîtresse des destins du pays depuis de longues années, elle n'a pas compris qu'elle lui devait une grande politique. Elle a négligé de gagner sur le centre assez de partisans pour être indépendante. Liée par l'anticléricalisme et la facilité de recourir au cartel, elle a subi le joug des socialistes, — et même dans certains cas des communistes, — pour maintenir sa situation. Elle ne voit pas qu'au moment où tout bouge, elle commet la pire faute qui est de se condamner à la paralysie. Et maintenant elle craindrait de prendre à son compte des initiatives dont elle sent l'urgence, mais qu'elle a discréditées, pour faire chorus avec ceux qui, souhaitant la mort de la société présente, sont en principe ennemis de tout remède propre à la ressusciter.

D'autre part, il aurait fallu beaucoup d'abnégation à la droite pour laisser à la gauche le bénéfice des changements les plus heureux, et lui faire entendre qu'on était prêt à s'accorder avec elle pour l'étude et le vote des projets destinés à les promouvoir.

Si ces observations sont justes, et il ne semble pas qu'on en puisse contester le bien fondé, la Ligue des Contribuables aurait servi plus utilement le but qu'elle se propose en évitant de paraître aussi étroitement inféodée aux partis.

Elle nous suggère une autre remarque.

Lorsque nous disons que ses revendications prouvent un échec de trente-sept ans, nous feignons de croire qu'elle n'a jamais cessé d'exister et d'agir. Nous savons bien cependant qu'il n'en est rien, et c'est une des causes de la faiblesse de son action. Elle réapparaît en 1935 comme elle avait apparu en 1898, au moment d'une recrudescence d'agitation politique, prêtant par là au soupçon de songer surtout à l'accroître. Si elle était restée, pendant trente-sept ans, vivante et agissante, prouvant sa raison d'être et gagnant des sympathies dans les divers partis, sa position serait aujourd'hui beaucoup plus forte et sa voix plus écoutée. Le défaut d'envergure et d'effet utile de nombreux mouvements tient à la même cause. Ils ont manqué de continuité dans l'effort. Ils ont méprisé la conquête patiente de l'opinion, sans laquelle on ne peut rien chez nous.

Est-ce à dire qu'il n'y ait présentement rien à faire ?

Nous ne le pensons pas, et nous pensons même tout le contraire.

Ce que l'accord spontané des partis n'a pas su ou voulu faire en d'autres temps, devrait être facile et normal en temps de trêve.

La trêve n'a pas seulement pour objet l'équilibre fragile d'un ministère composite, ou du moins si elle a cet objet, c'est comme moyen et non comme fin. Le but est l'acceptation des réformes urgentes par tous les partis qui sont le soutien de ce ministère. Mais il faudrait faciliter cette tâche de la trêve par un travail sur l'opinion apaisée et unifiée.

Je ne suis pas aveugle au point d'ignorer que nous sommes loin de ces bonnes dispositions. Raison de plus pour rappeler que le salut est là et pas ailleurs.

Civis.

Justification, difficultés, bilan et portée morale de quatre années d'action sociale maritime

I. — Les faits qui appellent l'action sociale maritime

Est-il besoin d'attirer l'attention sur la situation très grave des industries maritimes, de toutes les industries maritimes : *grande pêche*, pour laquelle le nombre de marins est passé en trente ans de 10.000 à 2500 ; *petit cabotage côtier*, dont le nombre de navires est tombé en vingt ans de 250 à moins de 100 ; *industrie de l'iode*, pour qui la production est passée en quelques années de 140 tonnes à 80 tonnes (1) ; *pêche langoustière*, très malmenée par suite de fautes gouvernementales dans les mesures douanières (2) ; *pêche sardinière*, de plus en plus précaire par suite de l'insuffisance des protections douanières (on sait qu'en 1931, 370.000 quintaux de produits étrangers sont entrés en France, et l'on se rappelle qu'en 1932, dans un bon nombre de ports de la côte, le gain moyen des

(1) Cette industrie est très gravement menacée par l'invasion de produits étrangers, surtout chiliens et japonais, à 35 fr. le kilo, alors que le prix de revient français est de l'ordre de 140 francs.

(2) En 1933, le gain de 25 bateaux de Camaret, que nous avons pu contrôler, a été de 1807 francs à la part.

pêcheurs sardiniers fut de 1000 à 1500 francs) (1). Pour les marins *thoniers*, la situation n'est guère plus brillante. L'an dernier, il y a eu des parts de 600 francs pour toute la campagne. Cette année-ci, le gain moyen est de 3700 francs ; mais alors qu'un bon nombre de marins thoniers embarquaient autrefois au commerce, entre deux campagnes de thon, ou faisaient la pêche à La Rochelle, ces débouchés d'hiver sont de plus en plus fermés, et le gain de la campagne thonière devient pour beaucoup le seul gain notable pour l'année. Pendant ce temps, les produits concurrents comme le saumon peuvent entrer presque librement en France.

Que dire du *chalutage* et de la *drague*? Je recevais récemment une lettre qui me signalait l'effondrement des apports à La Rochelle ; aussi a-t-on entamé une campagne pour la protection des alevins et immatures (lisez des jeunes poissons), c'est-à-dire pour la restriction du droit des pêcheurs côtiers à pêcher dans les eaux territoriales. Avec les dérogations actuelles à la loi de 1852 et aux décrets de 1853, les pêcheurs côtiers pratiquant la ligne ou la drague ont des gains dérisoires. A Cancale, des marins ont eu des semaines de 12 à 15 francs ; les semaines de 50 francs étaient de bonnes semaines.

Il y a déjà une grande gêne dans la plupart des localités maritimes ; s'il n'y avait pas les pensions des anciens et des veuves, toute la côte bretonne serait dans la plus extrême misère. Les paroisses se vident. Chaque année, Cancale perd un nombre considérable d'habitants. En 15 ans, le gros village de Loguivy-Ploubazlanec a diminué

(1) En 1934, cette situation s'est reproduite à peu près. On a laissé entrer en France à peu près 1.200.000 caisses de sardines étrangères, et dans ces conditions il ne restait à la production française que 500 à 600.000 caisses. En 1935, la situation est plus grave encore. On ne prévoit qu'une production de 400.000 caisses.

de moitié. Devant la médiocrité des dernières années de pêche, les populations du quartier du Guilvinec tendent à s'établir plus au sud, à Quiberon, au Croisic, à Saint-Nazaire.

Le métier de marin est gravement menacé, et les pouvoirs publics sont beaucoup plus enclins à accorder leurs faveurs aux gros importateurs, ennemis-nés des protections douanières, aux grosses maisons d'armement dont l'industrialisation méthodique réduit de plus en plus les besoins de personnel, qu'à s'occuper sérieusement des pêcheurs et des familles qui vivent de la mer.

La doctrine officielle du Ministère de la Marine marchande va à l'encontre de la défense des petits pêcheurs et sacrifie tout au rendement et aux apports. Un haut fonctionnaire de la Marine marchande ne déclarait-il pas à des délégués de petits pêcheurs, en février dernier : « Habituez-vous à disparaître devant la pêche industrialisée »?

Aussi, si l'on me demande : « Pourquoi le syndicalisme chrétien maritime? », je dirai : Pour sauver les populations de la côte, pour empêcher les communes côtières de disparaître, pour que le littoral breton ne devienne pas un désert. Quand nous n'aurions que cet objectif, ne serait-ce pas assez, et ne serait-ce pas une forme supérieure de la charité que d'arracher aux Pouvoirs publics, à force d'union, de manifestations et de démarches, les mesures qui peuvent encore sauver nos pêcheurs?

A-t-on, du côté catholique, étudié d'assez près les institutions sociales contemporaines? S'est-on assez rendu compte, même après les Encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno*, que « l'ordre établi » est à base de matérialisme et d'égoïsme, que la profession, telle qu'elle se présente à nous, est livrée aux spéculations de financiers et d'aventuriers?

M. Lamort, le Secrétaire Général de la Fédération chrétienne des marins, a engagé depuis moins de trois ans 234 affaires contentieuses avec l'armement. Nous avons pu voir ainsi comment un bon nombre d'armateurs interprétaient leur contrat d'engagement. M. Lamort n'a été repoussé qu'une fois par un tribunal de commerce enclin à la partialité, et il a obtenu pour ses marins terre-neuvas, en rectification de salaires et en salaires de maladie, à peu près 600.000 francs ; les répercussions de ces réclamations ont dépassé plus d'un million de rectifications totales. Cette prédication pragmatique de la justice n'a-t-elle pas sa valeur ?

Aujourd'hui, les goémoniers sont gravement menacés. Parmi les usiniers de l'iode, il en est un certain nombre qui dépendent des « transformateurs », grandes maisons parisiennes de produits chimiques. Par le jeu normal des sociétés capitalistes, les administrateurs de ces entreprises visent d'abord aux bénéfices, sans considérer assez qu'ils ont quelques devoirs envers les 8000 familles de goémoniers dispersées sur la côte. Le 13 mai, après de longs pourparlers, un accord collectif était obtenu entre le syndicat des fabricants d'iode et le syndicat des goémoniers. En fin septembre, ces maisons ont décidé, en dépit de l'accord, un abaissement de 15,75 des prix convenus.

Ces deux exemples montrent la nécessité de remettre un peu de justice dans la profession maritime. En défendant les marins dans la ligne syndicale, M. Lamort ne fait-il pas aujourd'hui ce que fit saint Yves en son temps, et devons-nous oublier l'Évangile qui nous dit : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice... Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice » ?

Prendrions-nous donc l'enseignement de l'Église pour un enseignement platonique, dont il suffit de considérer

du dehors la beauté et l'harmonie? Quand l'Église nous redit la doctrine sociale traditionnelle, est-ce simplement pour nous réjouir l'esprit, ou bien pour que nous lui donnions valeur de vie? Il est facile de gémir, de se lamenter, de constater que le monde se matérialise, que les égoïsmes s'opposent de plus en plus, que les églises se vident le dimanche et qu'on ne fait plus ses pâques. Ne constate-t-on pas dans chaque paroisse de la côte cet abaissement général de la moralité et de la vie religieuse, malgré le zèle incontestable des prêtres? C'est que la vie sociale d'aujourd'hui est basée institutionnellement sur l'individualisme, l'égoïsme, le droit suprême de l'argent ou du pouvoir. Dans ce chaos, l'Église n'a pas à gémir, elle doit bâtir ; bâtir un ordre nouveau, préparer des institutions nouvelles, et utiliser aujourd'hui le syndicat, la mutuelle-assurance, la mutuelle-crédit, la coopérative. Si l'Église se tient, dans les faits, en dehors des courants sociaux, en dehors de la vie professionnelle, comment parlerait-elle au peuple, avec autorité, de ce qu'elle ignore?

La réforme corporative n'est pas la panacée infaillible ; établie par des forces matérialistes, elle ne sauvera rien. Pour qu'elle produise ses fruits, il faut encore qu'elle soit chrétienne.

On s'étonne souvent de la mentalité actuelle de certains marins. Mais n'est-elle pas le fruit des services rendus par des gens qui se proclamaient hautement ennemis de l'Église ? A nous de choisir : ou bien donner corps au respect humain en laissant les marins, par la force des choses, entre les mains des ennemis du nom chrétien, ou montrer que l'Église, même dans le domaine temporel, vit de la charité du Christ. Qu'on ne s'illusionne pas. Les œuvres d'assistance, qui apportent au marin, dans les ports, un appui moral plus ou moins réel, ne l'empêchent

pas d'appartenir à des organisations révolutionnaires, et de recourir à n'importe qui, fût-il anti-chrétien, pour demander un service. Elles ne suffiront pas à arrêter la déchristianisation profonde de nos populations côtières.

Récemment, des marins naufragés étaient assez fraîchement accueillis dans une maison de marin d'un grand port, mais ils y étaient conduits par un camarade bienveillant qui tient un syndicat plus ou moins communiste.

Ces premières raisons pourraient suffire à justifier près de certains, puisque encore il en est besoin, le syndicalisme chrétien maritime.

Pour sauver la vie totale de nos marins, corps et esprit, un grand effort catholique s'imposait.

II. — Quelques difficultés de l'action sociale maritime (1)

Nous ne rappellerons pas ici les débuts de ce que l'on a appelé « Le Mouvement de Saint-Malo » : l'enquête préliminaire, puis, après une journée maritime à Saint-Servan il y a quatre ans, le lancement du premier syndicat C.F.T.C. de marins. On en trouvera le compte-rendu détaillé dans les rapports aux congrès d'apostolat maritime, ou dans les articles qu'ont publiés à ce sujet *La Vie Intellectuelle*, les *Dossiers de l'Action Populaire* et la *Chronique Sociale.* Les promoteurs du jeune mouvement ne soupçonnaient pas les difficultés qu'ils rencontreraient. En voici quelques-unes parmi beaucoup d'autres qu'il faut taire.

(1) Quand nous employons, dans cet article, l'expression « action sociale maritime », nous voulons parler de l'action entreprise sur le programme ni marxiste, ni libéral, du catholicisme social envisagé surtout comme doctrine économique.

La nécessité de secrétaires libérés

Les marins ne sont pas groupés comme peuvent l'être les ouvriers d'une usine ou les employés d'une ville. Ils sont dispersés sur la côte, et les ports où ils sont nombreux sont très rares. Pour 60.000 marins du commerce, pour 75.000 marins pêcheurs, il y a plus de 3000 kilomètres de côtes et 400 localités. Comment faire la liaison entre des éléments si divers sans avoir de « libérés » régionaux pouvant consacrer toute leur activité à l'action syndicale ? Dans un syndicat terrestre, on pourra se contenter d'une permanence chaque soir, de 5 heures à 7 heures. Cela ne suffira pas dans un syndicat maritime où il faut quelquefois, pour défendre un marin, aller trouver l'administrateur maritime d'un port éloigné de plus de 100 kilomètres, ou mener à cette distance une affaire en justice.

Autre difficulté : la législation spéciale aux marins. Le marin, pour la plupart des questions, n'est pas régi par la législation générale, mais par une législation spéciale très complexe. Qui prétendrait défendre le marin sans avoir le temps d'étudier cette législation ? Un bon secrétaire syndical à terre libéré pour d'autres professions ne pourra défendre les marins. Il faut connaître leur métier par le dedans technique comme par le dedans juridique, pour intervenir efficacement en leur nom ; il faut un marin spécialisé.

Encore un point important : si le syndicalisme chrétien établi a pu se contenter, pour les autres professions, de revendiquer des améliorations de traitement ou de salaire, de faire obtenir justice sur des points de peu d'importance, il n'en est pas de même du syndicalisme maritime. L'exposé que nous avons fait en commençant cette étude

a montré assez clairement qu'il s'agit pour nous de sauver la profession sur le plan économique. Il faut donc que le secrétaire syndical puisse suivre au jour le jour l'économie maritime en toutes ses branches. Il faut pour cela qu'il ait du temps; il faut qu'il soit spécialisé, qu'il soit « libéré ».

Ajoutons que la défense du marin exige des déplacements fréquents. Il faut aller voir sur place quelle est la situation vraie des pêcheurs; il faut écouter directement leurs plaintes; il faut les vérifier en entendant les difficultés patronales. Cela exige bien des facilités de déplacement; mais après ces enquêtes il faut aller trouver les parlementaires, les représentants des pouvoirs publics, les directeurs de la presse régionale pour déclancher un mouvement d'opinion. Comment des secrétaires non libérés pourraient-ils y suffire? Ils devront, quatre ou cinq fois l'an, aller à Paris, trouver les Ministres, les Directeurs de services, les chefs de bureaux des ministères.

Dernière raison : le Secrétaire syndical doit être à chaque instant à la dispositions des camarades qui tombent chez lui, d'un peu partout, à n'importe quelle heure. Le marin n'est pas, comme le professionnel à terre, un homme qui travaille à heure fixe. Lui, il prend la mer quand il peut, il rentre quand il peut, et c'est quand il est sur le quai, ou quand il a fait un voyage avec l'intention de rencontrer son secrétaire syndical, c'est alors qu'il doit trouver ouverte la permanence.

Il n'en résulte pas, bien entendu, que chaque syndicat doive avoir un secrétaire libéré. La plupart des syndicats peuvent vivre sur eux-mêmes avec des secrétaires locaux qui sont encore dans le métier ou qui sont pensionnés; mais, pour assurer la liaison entre ces syndicats, il faut quelqu'un de libre. Qui assurera la liaison entre les cinq sections du syndicat des goémoniers, dont les centres

sont : Plouguerneau, Landéda, Portsall, Porspoder et Loctudy ? Qui assurera la liaison entre les syndicats de crustacés dispersés à Paimpol, Ploubazlanec, Trégastel, au Conquet, à Camaret, à l'île de Sein ?

Le manque de sens syndical chez les marins

La loi de 1884, tout le monde le sait, ne rend pas le syndicat obligatoire. Il en résulte que les marins n'entrent au syndicat que sous une certaine contrainte : contrainte de meneurs, contrainte du malheur déjà subi. Mais, normalement, le marin considère le syndicat comme un organisme dont il se servira au besoin, et qu'il entend aider le moins possible. D'ailleurs, comme il a bien souvent réussi à s'en tirer par l'appel aux expédients politiques, il a pris le tempérament du resquilleur, et tout ce que l'on fait pour lui lui est dû. Il n'a aucune idée de l'organisation professionnelle vraie. Il est tout prêt à se plaindre de ceux qui se dévouent pour lui. Malgré les grandes qualités de cœur qui leur restent, nos marins sont devenus profondément jaloux, profondément individualistes. Cela montre peut-être que leur christianisme n'est pas très profond, puisque vide de justice sociale et de vraie charité. Aussi le syndicat qui leur donne peu à peu le sens de leur responsabilité sociale et de leur interdépendance est-il pour eux une véritable école de formation morale et chrétienne. Il ne faut pas croire que le christianisme est épuisé lorsqu'on n'a pas volé dans la poche du voisin. La justice et la charité ont bien d'autres exigences, et le sens professionnel en est une.

Les pseudo-syndicats à 2 francs de cotisation n'ont pas fait l'éducation sociale du peuple de la côte. Bien au contraire. Parce qu'ils n'organisent pas vraiment la profession, ils ont souvent faussé le sens social. Ils n'ont même pas

donné au marin l'habitude de se gêner pour le bien commun, car ils n'ont pas exigé la petite cotisation convenue. Pour redonner aux marins le sens de la solidarité professionnelle, il faudra des années d'efforts patients : il faudra les instruire ; il faudra leur faire toucher du doigt la nécessité qu'ils ont de se grouper et de collaborer. Qui fera cette éducation ? Le journal et les réunions syndicales présidées par une personnalité compétente. Qui fera le journal, quelle sera cette personnalité compétente ? Le secrétaire libéré.

Les difficultés financières

On comprend donc les difficultés que rencontre en ses débuts l'action sociale maritime. Pour parler seulement difficultés financières, notons que les syndicats cégétistes, par exemple, n'opèrent que dans les grands ports ; cette concentration des marins leur permet d'exiger une cotisation très élevée de l'ordre de 75 francs, et d'en obtenir le versement effectif.

Les syndicats des petits pêcheurs sont dispersés dans des ports où les grands effectifs sont rares, où la contrainte est impossible. Premier handicap.

Il en est un autre, d'après des renseignements qui nous semblent dignes de foi. Tel syndicat d'armateurs distrait d'un budget annuel de 500.000 fr. la somme de 100.000 fr. pour le syndicat des marins. Depuis que les armateurs ont ainsi fait le « nécessaire », comme ils disent, il n'y a plus de difficultés entre les deux syndicats. Récemment, la Fédération des syndicats professionnels (C.F.T.C.) a dû intervenir dans ce port pour faire régler de ses salaires de maladie un marin que ne défendait pas le syndicat local.

Devant la crainte d'une affaire en justice de paix, l'ar-

mateur, d'abord cassant, est devenu très doux et a préféré payer à l'amiable. Par deux fois, la Fédération C.F.T.C. a reçu des propositions d'argent de la part de l'armement, mais on comprend sans peine que ce serait, sinon se vendre, renoncer à sa liberté d'action.

III. — Le point après quatre ans d'efforts

Début 1935, où en est l'action sociale maritime? Aux premiers pas.

L'apprentissage du métier

Un effort comme l'effort entrepris doit se poursuivre pendant des années avant que le succès soit assuré. C'est encore la phase du lancement. Les militants ont appris le métier syndical maritime, et nous pouvons dire aujourd'hui qu'ils le connaissent mieux que personne, car leur activité a porté sur toutes les branches de la profession maritime, ce que n'avait encore jamais fait aucune fédération. Avec l'aide du Secrétariat Social Maritime de Bretagne, une documentation considérable sur les questions économiques, comme sur les questions législatives et administratives, a été accumulée, et sans cesse utilisée, soit dans les démarches faites pour le personnel, soit dans les réunions de marins, soit dans les interventions près des Pouvoirs publics, soit dans l'action sur la Presse.

Sur le terrain syndical, où la lutte est constante, il faut des hommes de premier plan pour batailler et remporter victoire. Ces hommes ont fait leurs preuves : Lamort pour toute la Fédération, et Lebaigue pour le secteur du Finistère.

L'action

Après avoir adapté la doctrine sociale de l'Église au cas des marins, après l'avoir propagée dans le compte-rendu du congrès de Quimper et dans *La Voix du Marin*, après avoir trouvé les cadres de l'action syndicale, il restait à agir.

Quels résultats ont donc été obtenus ?

Le fait d'avoir plus de 3000 inscrits dans la Fédération C.F.T.C. des marins permet de parler avec autorité au nom des marins, et cela a grande importance. La force de la C.G.T., dans la marine et ailleurs, vient du privilège qu'elle s'est arrogé de parler au nom des travailleurs. Désormais, par son nombre d'inscriptions, la Fédération Lamort tient le second rang parmi les organisations professionnelles maritimes, et comme elle représente presque exclusivement des pêcheurs, qui sont très peu nombreux à la C.G.T., elle est le premier groupement représentatif des pêcheurs. Paris s'en rend compte, et les démarches de M. Lamort y sont bien accueillies. La Fédération Lamort est même assez puissante pour amener les députés de la côte, quelle que soit leur nuance, à multiplier leurs démarches près des Ministères. Ces démarches ont abouti, en particulier, à une meilleure protection des pêcheurs langoustiers, à l'admission des patrons pêcheurs aux assurances sociales, au relèvement des droits de douane sur les conserves, à une enquête officielle du ministère de la Marine marchande sur la situation des pêcheurs, à un grand débat parlementaire sur la crise généralisée de la pêche maritime française.

Dans les milieux officiels, *La Voix du Marin* est lue avec intérêt. Même des indifférents se rendent compte que la Fédération Lamort est une force solide, et digne

de confiance. Sans doute, par un passe-droit inexplicable, le privilège de la C.G.T. demeure-t-il pour la représentation des marins aux grandes commissions, mais désormais la C.G.T. n'est plus seule à compter (1).

La Voix du Marin est distribuée chaque mois aux parlementaires de la côte. Elle est lue sur la côte, dans environ 300 localités maritimes, par les marins les plus intellectuels et les plus capables d'influence. De toutes les régions de France, des lettres enthousiastes disent que *La Voix du Marin* est le plus passionnant des journaux syndicalistes maritimes.

La famille qui se crée peu à peu autour de ce journal s'étend bien au-delà de la Fédération. Des sympathisants écrivent de partout leur union cordiale. Dans le désarroi des esprits, la Fédération Lamort, comme on dit, est comme un feu d'atterrissage. Les pêcheurs du Nord et les pêcheurs de l'Océan viennent de constituer avec elle l'Entente Interfédérale des pêcheurs de France. C'est la première fois qu'un groupement de cette importance, d'emblée le plus représentatif d'intérêts maritimes, est réalisé dans ce milieu spécialisé.

Voilà tout de même des résultats, bien que, nous tenons à le répéter, ce soit la phase du lancement.

Confusions à dissiper

Il est possible que certains de nos amis, confiants tout d'abord dans notre mouvement naissant, soient maintenant prévenus contre lui, parce qu'ils n'ont pas trouvé ce qu'ils attendaient.

(1) Ceci n'est plus vrai depuis mai. Des décisions récentes viennent d'introduire les délégués de la Fédération C.F.T.C. au Conseil Supérieur des Pêches Maritimes, comme aux Comités des Calamités Maritimes et des Importations de poisson.

Quelques explications s'imposent. L'enseignement du Saint-Père met l'action professionnelle en dehors de l'Action Catholique proprement dite. Ç'en est, en un sens, un prolongement. Le domaine professionnel et syndical n'est pas le domaine propre du prêtre ; ce sont les laïcs eux-mêmes qui s'organisent sur le terrain économique et social, afin de défendre leurs intérêts, afin de s'assurer ce qui est nécessaire à la vie.

Qu'on ne demande donc pas à des syndiqués chrétiens s'ils vont ou s'ils ne vont pas à la messe, s'ils font ou s'ils ne font pas leurs pâques. Là n'est pas le problème. Il s'agit de savoir s'ils veulent se compromettre dans une organisation qui ne prêche pas la lutte des classes, et qui s'inspire de la doctrine sociale de l'Église. Par leur inscription à un syndicat chrétien, ils travaillent, de plus ou moins près, à la réaliser. Cela suffit pour réaliser, sur le plan économique, la rentrée progressive de la justice évangélique dans les institutions.

Le syndicalisme chrétien groupe les hommes, en vue de leurs intérêts, autour de la doctrine sociale de l'Église. C'est tout ce qu'on a à lui demander. Les catholiques qui y voient un instrument de conquête immédiate à la pratique religieuse sont dans l'erreur. Ce n'est pas là du syndicalisme. Mais quand les marins, petit à petit, à force de services rendus, sentiront l'Église penchée sur leur misère et capable de les aider, c'est ainsi que tombera le respect humain, que la liberté religieuse pratique sera rendue aux baptisés, que les cœurs seront reconquis. Encore une fois, ne mélangeons pas deux ordres bien distincts.

Les prêtres de la côte éviteront avec soin de s'immiscer dans les syndicats. Qu'ils exercent une action spirituelle sur les dirigeants, très bien ; qu'ils soient capables de leur rendre service par leur compétence technique, juridique ou économique, très bien encore ; mais faire du syndicat

une confrérie ou un instrument de pression serait une dangereuse erreur.

Qu'ils veuillent bien comprendre aussi que l'effort social est un effort d'ensemble, qu'il s'agisse de regrouper les marins de toutes les professions maritimes et de toutes les régions, de les rééduquer du point de vue social par la pratique du syndicalisme. On ne devra jamais compromettre, pour des questions locales, cette action générale.

IV. — L'ACTION SOCIALE MARITIME EST UNE AFFIRMATION DE LA MORALE ET DE LA VITALITÉ CHRÉTIENNES

Résumons-nous

1) L'un des plus grands résultats acquis par l'action syndicale maritime chrétienne, c'est d'avoir, malgré le caractère confessionnel affirmé dans le titre de la Confédération, obtenu la confiance des marins. C'est là un très grand succès, et ce peut être, pour les travailleurs sociaux, un grand espoir. Dans la débâcle sociale, les sauveurs seront les hommes loyaux et désintéressés qui défendront en toute occasion la justice.

2) « Celui qui prétend aimer Dieu et qui n'aime pas son frère, nous dit saint Jean, celui-là est un menteur. » C'est faire de la charité fraternelle un devoir bien rigoureux. Au moment où les populations maritimes sont menacées d'une ruine imminente, dont probablement elles ne se relèveront jamais, il convenait que quelque chose soit fait par l'initiative catholique, pour empêcher cette ruine définitive. En se mettant à la tête de la campagne d'opinion et de pression parlementaire pour sauver les populations côtières, la Fédération des Syndicats chrétiens de marins a donc rempli d'une façon éminente la vertu de charité.

3) Il appartient au gouvernement d'assurer à chacun de ses ressortissants la bonne vie par le travail. Si cela n'est pas fait, c'est le malaise social, le mécontentement et le désordre. Or, cette vertu de justice sociale ou légale, qui est « principalement » dans les gouvernants, selon le langage de l'École, doit être « participativement » dans les sujets et dans les organismes sociaux. En insistant près des Pouvoirs publics pour qu'ils remplissent la justice légale, la Fédération des Syndicats chrétiens de marins a satisfait à cette vertu.

4) La justice distributive est constamment violée en France par les faveurs accordées abusivement aux éléments socialisants ou antireligieux. Il ne suffit pas de gémir de cet état de choses, il faut l'atténuer en s'appuyant sur la loi. Organisme légal, une fédération de syndicats est puissante pour empêcher les passe-droits et les injustices.

5) Les contrats entre les hommes ressortissent à la justice commutative, qu'il s'agisse de contrats entre individus ou de contrats entre personnes morales. En faisant respecter les contrats d'engagements des marins et les accords collectifs, la Fédération des syndicats chrétiens de marins a exercé socialement la vertu de justice commutative.

Aucun ordre social ne peut avoir de stabilité s'il n'est pas basé sur l'observation des contrats.

6) La prédication verbale de la morale a sa valeur, mais quand il s'agit de la morale sociale, il faut bien avouer que cette prédication est aujourd'hui défaillante. Il y a trop peu de prêtres assez initiés aux questions sociales pour en parler sans danger.

L'action sociale maritime entreprise nous permet d'étudier de très près le fonctionnement de la société contemporaine, de découvrir en pleine vie, en pleine misère humaine, les causes du mal social contemporain. La marine

est, en effet, au confluent de toutes les professions, de toutes les productions. Les œuvres de l'action sociale maritime n'existeraient-elles que comme champ d'études sociales, il me semble que leur existence serait pleinement justifiée.

7) Il y a peut-être trop de sociologues en l'air, qui ressassent des formules générales. C'est au contact des réalités économiques et professionnelles qu'il faut vérifier à chaque instant la vérité saisissante des encycliques. Sans cela, l'enseignement des papes reste une thèse admirée et répétée. Nous avons beaucoup plus à faire, puisqu'il s'agit pour nous de redonner une âme au monde, un esprit qu'il a perdu, des institutions chrétiennes.

L'affirmation active de cet essai par le syndicalisme chrétien dans les faits est un complément indispensable de la prédication verbale, même éclairée. Il ne suffit pas de dire : « *Il faut* réformer le monde. *Il faut* transformer profondément les institutions. » Il reste, après l'avoir dit, à travailler...

On ne réformera pas la société sans y redonner, socialement, l'exemple constant des vertus sociales oubliées : charité, justice légale, justice distributive, justice commutative. En pratiquant, à sa manière collective, ces vertus, la Fédération des syndicats professionnels de marins, non seulement prêche la réforme spirituelle du monde, mais agit très efficacement sur la transformation des institutions. En pleine vie humaine, en pleine vie sociale, elle proclame la valeur de la morale chrétienne en l'imposant dans les relations sociales. Ce témoignage à la vérité, cette faim et cette soif de la justice, n'est-ce donc pas exigence de l'Évangile ? On n'allume pas une lumière pour la mettre sous le boisseau, et les gentils ne doivent-ils pas connaître et glorifier le Père en voyant nos bonnes œuvres ?

8) Nous nous sommes rendu compte, depuis trois ans, à voir défiler dans le bureau syndical tant de plaintes et tant de misères, de la façon dont le socialisme s'est implanté en France dans la masse populaire. Depuis 30 ans qu'il rend à l'ensemble des professions ouvrières les services que depuis trois ans les organisations chrétiennes ont rendus aux marins, il a pénétré profondément dans la vie professionnelle et économique. On n'arrêtera pas le socialisme, c'est-à-dire la matérialisation des masses, sans travailler sur le même terrain.

9) Enfin, j'imagine difficilement une action profonde de conquête dans les milieux pêcheurs et marins de commerce si la J.M.C. n'aborde pas les problèmes professionnels, et ne conduit pas à des organisations professionnelles chrétiennes. Sans la Fédération des syndicats professionnels de marins, la J.M.C. n'empêchera pas le marin devenu adulte de donner son nom, sinon de se donner, aux groupes révolutionnaires ou aux jongleurs de l'action politique; sans la *Voix du Marin*, aucun journal ne fera suite à la *Jeunesse Maritime*, sinon le *Travailleur de la Mer* (C.G.T.), ou le *Cri du Marin* (C.G.T.U.); sans l'expérience syndicale chrétienne, personne ne sera à même de documenter la J.M.C. pour qu'elle prenne, devant les problèmes professionnels, la juste position.

Conclusions

Au terme de cette courte étude, que dirons-nous? Les dirigeants chrétiens de l'action sociale maritime seraient bien désireux d'une vie plus calme. Ceux qui n'ont pas été mêlés de près à leur œuvre ne peuvent se rendre compte des difficultés qu'ils rencontrent, des responsabilités qu'ils doivent prendre, du travail qu'ils doivent

s'imposer. C'est une vie sans répit, sans détente. Ils sont mangés par les démarches, par le courrier, par les articles. Leurs préoccupations sont incessantes, sans avoir jamais la sécurité du lendemain. De tous côtés, ils trouvent des obstacles : dans le syndicalisme existant et de tendances avancées ; dans certains éléments patronaux qui ne veulent pas reconnaître le droit des humbles à la vie ; chez les hommes politiques, qui voient en la libre action syndicale un danger ; chez bien des catholiques qui rangent tout syndicaliste parmi les communistes ou les socialistes ; chez certains membres du clergé, qui considèrent l'œuvre sociale comme peu utile : « elle ne s'intéresse qu'aux corps. »

Le désir de ses dirigeants n'est cependant que de réaliser dans le monde maritime, qui est le leur, l'enseignement du Saint-Père. Ils ne se sont pas engagés à l'aventure. Ils n'ont rien fait d'important sans prendre conseil des Évêques, sans recevoir leurs directives. Aussi sont-ils prêts, et combien désireux, de continuer cette vie dure pour remettre dans les institutions le véritable esprit chrétien.

L'expérience de ces quelques années leur semble concluante. Travaillant loyalement sur le terrain légal, ils sont sur la bonne voie. On le leur dit de tous côtés. On regarde vers eux du monde entier, comme le Congrès International d'Hambourg l'a encore récemment montré.

Aussi gardent-ils pleine confiance en la Providence. Sans sectarisme, parce qu'ils cherchent uniquement le bien matériel des masses miséreuses, le bien moral de la société, le bien spirituel de tous, ils doivent aller de l'avant.

JOSEPH LEBRET, O. P.,
aumônier conseil
du Secrétariat Social Maritime de Bretagne.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Chronique de politique étrangère

M. Laval voyage. M. Hitler parle

Notre continent est traditionnellement divisé en Europe occidentale, centrale et orientale. Vous pouvez ajouter encore l'Europe méridionale ou péninsulaire : Espagne, Italie, Balkans. Ces découpages scolaires correspondent-ils à une réalité substantielle ? Dans son rapide voyage à Varsovie et à Moscou, viâ Berlin, notre ministre des Affaires étrangères a pu en éprouver la valeur, politique comme géographique. Venant d'un Occident stabilisé dans ses frontières et devenu conservateur et pacifique, son passage à travers une Allemagne, une Pologne et une Russie profondément inquiètes l'une de l'autre, et la troisième des deux autres, à travers trois pays dont la vie politique fut renouvelée depuis la guerre ou récemment encore, il a pu prendre une leçon de relativisme social et international complétant celle de Stresa.

L'Europe est une maison neuve en partie, c'est-à-dire dans ses ailes centrale et occidentale, et dans une maison neuve on doit d'abord éprouver les fondements et laisser sécher les peintures. L'architecte d'un des pays constructeurs de la nouvelle Europe a visité ses ailes neuves pour essayer de consolider l'édifice branlant.

A Varsovie, court séjour, du 10 au 12 mai. Il faut expliquer à nos amis polonais que le pacte franco-soviétique d'assistance mutuelle est un instrument de paix. La tâche est ardue, moins ardue que celle qui échut jadis à M. Bar-

thou, chargé de ranimer une alliance presque éteinte. Non seulement l'alliance revit, mais elle s'est affirmée récemment à Genève : la Société des Nations a condamné la violation par le Reich du traité de Versailles ; et la Pologne a voté la condamnation.

L'accueil à Varsovie fut, nous a-t-on dit, particulièrement cordial et amical. Si le maréchal ne put recevoir notre ministre, son état de santé était tel que l' « indisposition » annoncée officiellement pour expliquer ce que l'on croyait être une dérobade, devait entraîner la fin du grand soldat et du grand politique. Cette fin a quelque chose de tragique dans les circonstances que traversent actuellement la Pologne et l'Europe. L'Europe a besoin d'une Pologne unie et forte, qui ne soit ni dans le sillage de l'Allemagne ni dans celui de la Russie, une Pologne qui soit « elle-même » profondément. Pilsudski disparaît au moment où son pays doit concilier l'alliance française et les pactes de non-agression avec le Reich et avec les soviets, avec l'amitié allemande aussi, et maintenir ainsi son indépendance tout en évitant l'isolement. On devra attendre quelque temps avant de pouvoir évaluer les conséquences de la mort de Pilsudski.

Le 13 mai, arrivée à Moscou. Grand déploiement de troupes. Les correspondants de presse insistent plus encore sur le « sentiment d'ordre et d'organisation vraiment remarquable » que donne l'accueil, que sur sa cordialité. Détail frappant : au déjeuner donné par notre ambassadeur en l'honneur de M. Laval, assistent Mgr Neveu, évêque français de Moscou, ainsi que deux Pères venus spécialement de Leningrad. Où est la laïcité, où la propagande des « sans-Dieu » ? La logique en tout cas a fui de ce monde.

Il y eut plusieurs entretiens à Moscou. Il y eut des discours exaltant la paix. M. Litvinov, qui n'eut jadis pas assez de sarcasmes pour Genève, ce « rempart de la bourgeoisie », sut fort diplomatiquement rappeler que le pacte de non-agression est « un complément nécessaire » du

pacte de la Société des Nations. Il y eut aussi des visites au mausolée de Lénine, au métro nouvellement ouvert, dont le luxe prouve que, lorsqu'il s'agit du peuple, les soviets savent bien faire les choses. Il y eut encore la visite du Kremlin, la réception par M. Staline, le gala de l'Opéra, aussi brillant que du temps du tsars ; on se serait cru dans une république bourgeoise. Il y eut enfin la visite de l'usine « Staline », et celle du camp d'aviation militaire de Molino, « saint des saints » dont personne ne peut approcher en temps ordinaire.

Notre ministre des Affaires étrangères a pu prendre une notion exacte de la paix armée telle que la pratiquent les soviets. Tout se centre là-bas autour de l'armée, maintien du régime et des « libertés prolétariennes », d'une armée mise au service de la paix, comme l'a affirmé à plusieurs reprises M. Staline.

Lorsque l'on a écrit chez nous que l'ancienne alliance franco-russe ressuscitait, on exagérait certes, mais il est une phrase du dernier discours prononcé par M. Litvinov en l'honneur de M. Laval, qui indique — trait étonnant — que la continuité de la politique bolcheviste avec la politique tsariste est admise par le gouvernement soviétique lui-même. Savourez cette phrase :

Heureux est celui qui, dirigeant la politique extérieure, peut trouver des amis politiques dans sa lutte pour la paix, *parmi les pays dont les peuples sont liés par d'anciennes et solides attaches de sympathie et d'amitié pour son propre peuple.*

Les accents de l'*Internationale* ont dû paraître étranges après cet aveu ; on aurait attendu le *Bogé tsaria kranie.* Pourvu que ces belles déclarations ne nous préparent pas un nouveau 1914. L'alliance franco-russe d'antan était elle aussi destinée à maintenir la paix.

Il apparaît bien que Varsovie — qui, gardons-en mémoire, n'était pas il y vingt ans capitale d'un État indépendant — s'habitue à l'idée que le rapprochement franco-soviétique peut se concilier avec l'alliance franco-

polonaise, et même, comme le communiqué Laval-Litvinov du 15 mai l'a dit expressément, avec

la réalisation d'un pacte régional en Europe orientale, qui réunirait les parties contractantes, primitivement envisagées, sur la base d'engagement de non-agression et de non-assistance à l'agresseur.

Dans ces deux régions, centrale et orientale, de l'Europe, nous aurions ainsi un complexe de pactes pour le maintien de la paix et du *statu quo*. Ce résultat de la visite à Varsovie et à Moscou de notre ministre des Affaires étrangères serait donc heureux en ce qu'il ne laisserait pas Berlin et Varsovie en dehors des accords orientaux. Examinons donc, la carte sous les yeux, le fonctionnement pratique de l'accord d'assistance mutuelle déjà conclu et des accords de non-agression envisagés.



Un conflit éclate entre l'Allemagne et la Russie. La guerre ne peut être menée par terre que si les troupes allemandes ou les troupes russes violent le territoire polonais, en tampon entre les deux belligérants. D'où la crainte des Polonais de servir de nouveau de champ de bataille entre ses deux puissants voisins. Sur mer et dans les airs, les escadrilles des deux belligérants peuvent attaquer leurs côtes ou jeter des bombes sur leurs territoires réciproques en empruntant le trajet du golfe de Finlande et de la mer Baltique.

Supposons que le Reich soit l'agresseur. Nous pouvons certes retenir de nombreuses troupes allemandes sur le Rhin, mais quant à porter secours à l'U.R.S.S., sur mer nous ne saurions le faire d'une part qu'en attaquant avec notre flotte la côte allemande peu étendue entre la Hollande et le Slesvig, la neutralité des détroits danois nous interdisant le passage en Baltique. Un renforcement de la flotte soviétique, qui aurait fort à faire toute seule dans la Baltique, est donc inévitable.

Quant à notre aviation, elle serait en mesure d'attaquer directement le territoire allemand, mais une liaison avec l'aviation soviétique ne deviendrait possible qu'en violant la neutralité aérienne des détroits danois au nord, de la Suisse et de l'Autriche au sud. Au nord de l'Autriche, s'étend il est vrai la Tchécoslovaquie, liée elle-même à l'U.R.S.S. par un pacte d'assistance mutuelle, mais là aussi la présence entre ces deux pays du territoire polonais empêche entre eux toute liaison efficace, à moins d'emprunter la mince bande de terre de la Ruthénie subcarpatique pour passer en Transylvanie et en Bessarabie roumaines. Éventualité possible, la Roumanie étant, comme la Tchécoslovaquie, partie à la Petite-Entente. Mais le vol au-dessus des Carpathes et des Alpes transylvaines n'irait pas sans entraîner certains risques.

Ce simple regard sur la carte nous permet donc de constater d'une part l'importance capitale de l'attitude de la Pologne en cas de conflit, de l'autre les difficultés de fonctionnement du pacte d'assistance mutuelle, et les charges qu'il fait peser sur nous sans contre-partie suffisante.

Car enfin, dans ses conversations de Moscou, M. Laval a bien dû se rendre compte que seule une violation par l'armée russe du territoire polonais sur terre et dans les airs pouvait permettre à celle-ci de nous porter une aide efficace en retenant une partie des forces allemandes tandis que sur mer seulement les Soviets auraient à supporter le poids principal des hostilités.

Cependant on ne saurait négliger un autre facteur, très important, que nous avons tu jusqu'ici. La visite de M. Laval à Varsovie avait pour but de réaffirmer l'alliance franco-polonaise. Si l'Allemagne attaque la Russie sur terre par la Pologne, ce dernier pays se défendra, et l'alliance franco-polonaise jouera naturellement. Varsovie se trouvera ainsi combattre aux côtés de Paris et de Moscou. Mais si l'attaque allemande a lieu sur mer ou dans les airs, l'alliance jouera-t-elle ? la France, entraînée dans le

conflit par le pacte d'assistance mutuelle, pourra-t-elle compter alors sur le secours polonais ? pourra-t-elle d'autre part compter, dans les deux cas, sur l'aide anglaise et italienne prévue à Locarno ? Ne verra-t-elle pas au contraire se retourner contre elle les deux garants de l'intégrité de la frontière du Rhin, frontière que nous serions contraints de violer pour remplir nos obligations aux termes du pacte oriental ?

On comprend ainsi la complexité de la question. On comprend également l'importance qu'à Varsovie on attache à la conclusion des pactes de non-agression. Si un pacte de ce genre était conclu entre l'Allemagne et l'U.R.S.S. et que l'Allemagne violât ce pacte, elle verrait se dresser contre elle la communauté des nations, soucieuses de faire « respecter scrupuleusement toutes les obligations des traités dans les rapports mutuels des peuples organisés » (Préambule du Pacte de la Société des Nations).

De son voyage en Europe centrale et orientale, nous pensons que M. Laval a dû remporter la conviction — elle s'exprime du reste dans le communiqué du 15 mai — que le pacte oriental est non seulement incomplet, mais même dangereux, si un pacte de non-agression ne le complète pas au plus vite.

*
* *

Peu après le retour de M. Laval, M. Hitler a parlé. Car c'est le propre des ministres des États démocratiques de voyager — rappelez-vous les randonnées aériennes de sir John Simon, de M. Eden, et même de M. Macdonald, et chez nous, celles plus prosaïques, par voie ferrée, de feu Barthou — tandis que les dictateurs ne sortent jamais de chez eux, et en sont réduits au seul discours, que pratiquent également du reste les hommes d'État anglais et français.

M. Hitler a donc parlé, le 21 mai, devant le Reichstag.

Son discours représente environ vingt mille mots, et il a couvert nombre de sujets, mais le désarmement en fut le *leit-motiv*. C'est à cette partie du discours du Führer-Chancelier que nous nous attacherons surtout, car la question des armements domine toute la situation politique actuelle.

Par une simple énumération des destructions d'armements opérées dans le Reich aux termes du traité de Versailles, M. Hitler a voulu créer sur ses auditeurs allemands un effet-massue. En parlant du « véritable fanatisme » avec lequel l'Allemagne a rempli les conditions imposées par ce traité, il jouait sur du velours, personne n'étant là pour lui rappeler les armements clandestins du Reich qui, aux dires du général anglais Morgan, auraient commencé dès 1920. D'ailleurs les Alliés eux-mêmes n'avaient-ils pas donné quitus à celui-ci par le fait même qu'ils l'admettaient en 1925 à la Société des Nations? Le rappel fort habile de déclarations faites par divers hommes d'État français et anglais tendant à lier le désarmement général à celui de notre voisine amenait ensuite naturellement l'accusation que ce sont les Alliés eux-mêmes qui, en ne désarmant pas, ont violé le traité. Mais une très forte impression a dû être créée, toujours sur les auditeurs allemands, par l'énumération des progrès faits par l'aviation militaire dans tous les pays du monde sauf l'Allemagne. M. Hitler a donné à ce sujet des chiffres — argument toujours très fort. De même à propos des tanks et des armes dites « offensives », il a prodigué les détails techniques et les statistiques. Conclusion : l'Allemagne est désarmée et sans défense dans un monde armé jusqu'aux dents.

Le discours s'est terminé par une fixation en treize points des revendications du Reich. Ici aussi nous ne retiendrons que ce qui a trait aux armements.

D'abord un renouvellement du désir de l'Allemagne de conclure un Locarno aérien, et de ne pas fournir d'armes aux belligérants en cas de guerre. Puis une nouvelle affir-

mation que le programme d'armements déjà publié par Berlin est un programme *ne varietur*; mais une bonne disposition est à enregistrer : « le gouvernement allemand est prêt à tout moment à apporter dans ses armements les restrictions auxquelles les autres États s'engageront eux-mêmes ». Elle est suivie d'un couplet visant à dissocier l'Angleterre de la France en matière navale : « Le gouvernement allemand reconnaît spontanément l'importance vitale supérieure et par suite la légitimité d'une protection, par une force dominante, de l'empire mondial britannique sur mer ». Puis vient une proposition vraiment dérisoire, consistant à interdire en temps de guerre certaines armes comme les bombes jetées du haut des avions, l'artillerie très lourde, les tanks très lourds, enfin les sous-marins (encore une offre destinée à se concilier Londres).

L'accueil généralement favorable que le long discours d'Hitler a reçu en Angleterre et en Italie, l'offensive de paix qui l'a suivi — voyage de M. Goering en Hongrie, en Bulgarie et en Tchécoslovaquie, voyage de M. von Ribbentrop à Londres — témoignent du réveil actif de la diplomatie allemande et des résultats déjà obtenus. Berlin veut sortir de l'isolement ; c'est son droit, et nul ne songe à le contester. Nous ne devons pas rester non plus inactifs. Il serait vain de répliquer au discours du Führer ; mais certains points de ces déclarations ouvrent la porte à des négociations. Nous aurions tort de laisser passer l'occasion, que Londres et Rome sont prêtes à saisir. La tactique de dissociation des fronts est bien connue : celui de la paix doit non pas s'effriter, mais se renforcer — par l'adhésion de l'Allemagne au besoin, si elle fait preuve de bonne volonté.

1er juin 1935.

ANDRÉ-D. TOLÉDANO.

Aspects de la lutte contre le chômage

Chaque année, à la veille de la Conférence internationale du travail, le Directeur du B.I.T. s'attache, dans un rapport qui sert de préface aux travaux de la conférence, à faire le point de la situation économique dans le monde. Ce rapport constitue un document d'un très réel intérêt, parce qu'il rassemble des données incontestables et qu'il les commente avec une rare objectivité.

Le rapport publié à l'occasion de la 19[e] session (de juin 1935) est consacrée à peu près entièrement au chômage.

Il se dégage de ce travail une conclusion qui s'impose à notre attention : c'est qu'à l'heure actuelle, devant l'ampleur prise par la crise et la durée de celle-ci, les méthodes traditionnelles pour porter remède au chômage paraissent absolument insuffisantes.

Voici tout d'abord quelques brèves indications sur l'évolution du chômage durant l'année 1934.

En général, l'amélioration qui s'était dessinée en 1933 s'est poursuivie, mais à une allure ralentie. La courbe du chômage mondial, qui était à 100 en 1929, avait atteint, à l'automne 1932, son point culminant : 280 ; elle était descendue à 217 en juillet 1934. Aucun pays n'est parvenu à abaisser son indice de chômage au niveau de 1929 ; dans sept pays seulement, le volume du chômage est revenu à un niveau inférieur *au double* de ce qu'il était en 1929. Le directeur du B. I. T., en froid observateur, constate que dans cinq pays, la Belgique, la France, les Pays-Bas, la Pologne et la Tchécoslovaquie, les conditions ont été plutôt moins favorables qu'en 1932 et 1933. Il remarque, d'autre part, que les pays qui ont maintenu leur change au pair se sont trouvés, en 1934, à une ou deux excep-

tions près, dans une situation plus mauvaise que ceux qui ont dévalué leur monnaie. L'abandon de l'étalon-or semble avoir permis l'adoption de certaines mesures, comme l'expansion du crédit intérieur, une politique de l'argent à bon marché, des emprunts pour le financement de plans d'outillage national ou l'octroi de facilités de crédit aux entreprises privées, mesures qui ont contribué à l'amélioration de la situation ; elles se traduisent, en revanche, par des difficultés budgétaires nouvelles qui, elles-mêmes, menacent de réagir défavorablement sur l'économie nationale.

Sans entrer dans tous les détails qui sont longuement exposés par le rapport du B. I. T., nous retiendrons cette conclusion :

Il y a de bonnes raisons de croire, en fait, que les gouvernements qui ont eu recours à des mesures « non orthodoxes » ont, en définitive, obtenu de meilleurs résultats que ceux qui ont fait confiance au processus traditionnel de la déflation. L'expérience acquise au cours des douze derniers mois est venue confirmer l'opinion, formée au long des deux années précédentes, que la réduction des coûts, réalisée principalement aux dépens des salaires n'a pas eu les effets que l'on en attendait.

... Même ceux des dirigeants gouvernementaux qui, par tempérament ou par formation, sont attachés à la doctrine du « laisser-faire » ont été contraints, sous la pression de l'opinion publique, de renoncer à bien des points de cette doctrine... Il est aujourd'hui reconnu en fait que l'État a l'obligation de prendre des dispositions énergiques pour réglementer et diriger l'action des forces économiques dont dépend la prospérité nationale.

Le chômage pose le problème du régime économique

C'est là une constatation que d'autres ont déjà faite, mais qu'il est intéressant et révélateur de trouver sous la plume de cet observateur bien informé qu'est M. H. Butler.

Les remèdes traditionnels.

A examiner ce qui a été fait pour limiter les effets du chômage, on aperçoit que le premier mouvement des pouvoirs publics et des particuliers a été d'atténuer la misère par des secours en espèces ou en nature. Rares sont les collectivités ou les personnalités influentes qui restent insensibles, indifférentes ou inactives devant les désastres accumulés par les crises; elles reconnaissent qu'il y a un péril social grave à laisser se multiplier et se développer les cas de misère; elles admettent qu'il faut, par un système approprié d'*assistance*, porter remède à ces cas douloureux. Là où la législation a atteint un certain développement, les pouvoirs publics comme les organisations privées, patronales et ouvrières, font mieux : elles préviennent ces misères par l'établissement d'un système d'*assurance* qui a cet incontestable mérite d'apporter aux travailleurs et à leurs familles une protection plus sérieuse contre les risques de l'existence.

En période normale, comme durant les crises que le monde a connues jusqu'ici, on n'est guère allé au-delà de cet effort de prévoyance sociale.

Dans quelle mesure la crise que nous traversons est-elle une crise normale, dans quelle mesure est-elle une crise de structure? C'est là une question fort débattue par les économistes. Nous n'entrerons pas, pour l'instant, dans ce débat. Avec le directeur du B. I. T., nous observerons, objectivement, que la durée de la crise amène les gouvernements à envisager une politique nouvelle :

avec le temps, on s'est rendu compte que, si les secours peuvent écarter le péril de la famine, ils n'empêchent pas la sous-alimentation et la démoralisation graduelle des individus dans les cas de chômage de longue durée. On a pareillement compris que l'assistance-chômage ne résout pas le problème que pose l'oisiveté forcée des jeunes gens dont l'aptitude au travail et l'armature morale tout entière risquent de se détériorer dangereusement si on ne leur

fournit pas la possibilité d'apprendre un métier et d'employer leurs ressources physiques et intellectuelles à quelque fin productive dans la période de leur existence qui est celle de la formation.

De là

l'opinion se répand qu'il est indispensable que l'État adopte d'énergiques mesures pour créer de l'emploi, soit indirectement en aidant à la reprise de l'industrie, soit directement en mettant en œuvre des programmes de développement national susceptibles de fournir du travail.

Cette politique nouvelle est d'autant plus nécessaire qu'elle paraît le seul remède adéquat au chômage dit « technologique ».

Le chômage « technologique ».

On appelle chômage technologique, par opposition au chômage cyclique, le chômage dû au progrès technique, aux perfectionnements apportés dans le processus de la production. Les milieux fidèles au libéralisme économique nient l'existence d'un chômage technologique ; à les entendre, les licenciements provoqués par le progrès technique sont compensés par les places nouvelles créées par le même progrès. Ils citent, à cet égard, différents exemples. Le cinéma sonore a acculé au chômage des milliers de musiciens : environ cent mille dans le monde. En revanche, nous dit-on, le cinéma sonore a amené l'ouverture de nouvelles industries, la construction d'appareils, l'embauchage de musiciens dans les studios. Sans doute, les musiciens congédiés auront-ils quelque peine à s'adapter à ces nouvelles professions, et peut-être resteront-ils assez longtemps sans occupation ; mais, à tout prendre, il n'y a qu'une modification dans la répartition de la main-d'œuvre.

Autre exemple : en Grande-Bretagne, de 1923 à 1933, le nombre de personnes occupées a diminué d'environ un million et quart (soit 27 1/4 pour cent) dans les industries

en régression, mais il a augmenté d'environ un million trois quarts (32 1/2 pour cent) dans les industries en progrès. La *production* d'une voiture automobile exigeait, en 1921, par semaine, le concours de 55 personnes; en 1933, elle n'exigeait plus que le concours de 8 personnes, et, cependant, le personnel employé dans l'*industrie* automobile avait quintuplé pendant le même temps : grâce notamment à la multiplication des entreprises — garages, etc. — gravitant autour de cette industrie.

Ces exemples prouvent que la rationalisation peut entraîner des déplacements de commandes et des déplacements de la main-d'œuvre :

La même mesure de rationalisation qui entraîne du chômage dans une branche de production peut réduire le chômage dans une autre branche, ou plutôt dans une série d'autres branches, puisqu'il faut aussi des machines pour construire des machines, des transports à l'avenant, etc., etc.

M. Henri de Man, se référant à plusieurs études très fouillées publiées en Allemagne et en Autriche, démontrait, il y a peu d'années, l'existence d'un chômage « de structure » (1). Des statistiques du chômage, en Allemagne, il résulte qu'en 1926, *au début de la crise*, il y avait déjà plus d'un million d'ouvriers « déplacés » par la rationalisation ; sur 2,1 millions de nouveaux chômeurs enregistrés de 1926 à 1931, un demi-million pouvait être attribué à la réduction du volume de la production (chômage cyclique), et un million à l'augmentation de la productivité par la rationalisation. En outre du chômage « normal » et « saisonnier », en dehors du chômage résultant des crises périodiques du marché, il existe un chômage « à ondes longues » qui exprime, suivant l'opinion d'un professeur suisse (2), « les tendances à caractère

(1) Dans une étude publiée par le *Bulletin d'information et de documentation* de la Banque Nationale de Belgique, n° du 25 août 1932.
(2) Dr Saitzew, de l'Université de Zurich.

plus permanent qui résultent des tranformations de la structure de l'économie » :

Bien entendu, il faut faire entrer dans cette dernière catégorie les effets du progrès technique et de la rationalisation, mais aussi les transformations durables (non périodiques du marché), par exemple le rétrécissement des débouchés dans le monde non-capitaliste, la dislocation causée par la tendance croissante vers le protectionnisme et le nationalisme économique, la tendance également croissante vers le monopolisme dans les industries de base, l'interventionnisme politique et syndical, etc., etc. (1).

Ce chômage structurel était en hausse, depuis dix ans, en Grande-Bretagne, en Autriche, comme en Allemagne, avant l'adoption des programmes nouveaux de lutte contre le chômage; il représentait, en septembre 1931, 58 o/o du chômage total en Allemagne, 57 o/o en Grande-Bretagne, et 66 o/o en Autriche.

Quelque approximatifs que puissent être ces chiffres, ils prouvent, avec une clarté suffisante, le danger économique du chômage à ondes longues, c'est-à-dire essentiellement structurel.

Ce danger est aujourd'hui admis par la plupart des États; et c'est ainsi qu'on les voit adopter des méthodes nouvelles, plus énergiques et plus efficaces, d'autant plus énergiques que ceux qui dirigent ces États se détournent davantage des anciennes doctrines économiques :

Plus on s'écarte des anciennes doctrines économiques, plus on es tenté de modifier délibérément l'ancienne armature économique pour l'adapter aux conditions nouvelles (2).

L'ère des « plans ».

On est ainsi arrivé à élaborer des « plans » d'assainissement économique.

(1) H. de Man, étude citée.
(2) Rapport du directeur du B.I.T. pour 1935.

Le jour de son entrée en fonction, le Président Roosevelt a annoncé solennellement que son gouvernement traiterait le problème du chômage « comme on fait face à une guerre ». Et l'on sait quelle énergie il a mise dans son action de « rénovation nationale », intervenant dans toutes les branches de la production, secouant toutes les routines, avec un souci assez relatif des possibilités financières immédiates !

Le plan du gouvernement hitlérien, annoncé en 1933, et dont la réalisation doit s'étendre sur quatre années, comporte deux espèces de mesures : celles, d'une part, qui visent à créer de nouvelles occasions de travail, et celles, d'autre part, qui tendent à mieux répartir le travail existant.

Pour créer de nouvelles occasions de travail, le gouvernement allemand a donné une impulsion plus grande aux travaux publics : construction de routes, d'autostrades, de ponts, de canaux, de chemins de fer. Il a favorisé, par des dégrèvements fiscaux, le développement des industries de l'automobile et de la motocyclette et des métiers accessoires ; il a encouragé les travaux de constructions par les particuliers et les pouvoirs publics subalternes. Parmi les mesures ayant pour objectif une meilleure répartition du travail, il faut signaler la lutte contre les cumuls, les « doubles gains » et le travail « clandestin », la limitation du travail salarié des femmes, le remplacement des jeunes travailleurs par des ouvriers adultes ayant charge de famille et l'envoi des jeunes dans le service du travail ou le « service rural », le développement de l'orientation professionnelle, la réduction des heures de travail, et, surtout, toutes les mesures prises pour diriger l'excès de la main-d'œuvre industrielle vers les professions agricoles.

En Suède, l'action conjuguée d'un courant d'exportation accru, d'une politique d'argent à bon marché et d'un programme de travaux publics, a réussi à améliorer sensiblement la situation.

En Belgique, la politique de la déflation des salaires, condamnée par les faits, a fait place également à une politique d'expansion économique. La déclaration du gouvernement van Iseeland annonçait en ces termes la nouvelle politique :

La reprise des affaires dépend de la restauration de la marge de profit des entreprises. Aucune affaire ne peut continuer à travailler si elle est d'une façon permanente en perte.

C'est surtout par une action énergique et continue sur les divers éléments du coût de production que nous voulons rendre aux affaires la marge de bénéfice qui leur est indispensable pour poursuivre leur activité. Dans cet esprit, nous nous attacherons particulièrement à alléger les charges financières et les charges fiscales qui pèsent sur les entreprises. Nous poursuivrons une politique déterminée de crédit abondant et à bon marché.

Tant pour provoquer la reprise de l'activité économique que pour hâter la remise des chômeurs au travail, nous dresserons un programme de travaux publics ; nous passerons aux entreprises privées des commandes de matériel ; nous favoriserons et faciliterons la construction d'habitations ouvrières et nous encouragerons l'action de la Société Nationale de la petite propriété terrienne.

C'est par l'augmentation de la masse des salaires payés à la classe ouvrière dans son ensemble, c'est-à-dire par la remise de chômeurs au travail et par la suppression des journées perdues, que nous espérons relever le niveau de vie.

Pour coordonner et harmoniser ces efforts, le gouvernement a créé un Office de redressement économique ; cet Office disposera des ressources provenant de la réévaluation de l'encaisse-or de la Banque Nationale de Belgique, « masse de manœuvre qui sera portée successivement là où les effets d'une action temporaire et énergique auront chance d'être le plus marqués ». Le gouvernement accélère l'exécution des travaux publics en cours, il établit un programme de travaux réalisables assez rapidement : aménagement ou amélioration de routes, écluses, canaux, construction de bâtiments civils, développement de la voirie communale, travaux d'hygiène, habitations

ouvrières. Au total, le programme des travaux en cours ou des travaux dont l'exécution sera entreprise cette année comporte une intervention de l'État pour un total de 1 milliard 72 millions de francs belges.

Comme on le voit, les travaux publics occupent une place considérable dans tous ces plans. Le Directeur du Bureau International du Travail fait, à leur sujet, trois observations très pertinentes : les travaux publics, tout d'abord, ne peuvent avoir d'effet notable que s'ils ont une grande envergure. En Allemagne, aux États-Unis et en Suède, grâce à l'ampleur qui leur a été donnée, ils ont eu un résultat appréciable tant par l'impulsion qu'ils ont donnée à l'activité économique que par le développement des possibilités d'emplois. Ils ne paraissent, ensuite, profitables que lorsqu'ils sont financés par la voie de l'emprunt plutôt que par des impositions fiscales ; la fiscalité excessive ne réussit généralement qu'à étouffer les initiatives nouvelles et à entraver la circulation des capitaux. Enfin, ils ne sont économiquement efficaces que s'ils s'accompagnent d'une politique d'expansion monétaire, ce qui est bien le cas pour les quatre pays que nous avons cités. Encore faut-il noter qu'il est indispensable que ces travaux fassent partie d'un plan d'ensemble, qu'ils aient une valeur économique réelle, qu'ils soient productifs. Il y a là un ensemble de conditions techniques qu'il n'est pas toujours possible de réaliser.

On envisage également la diminution de la durée du travail :

> La conviction se répand de plus en plus que la réduction de la durée du travail peut non seulement offrir un moyen de répartir l'emploi entre un plus grand nombre de travailleurs en période de crise, mais qu'elle peut être aussi la conséquence logique et nécessaire de la faculté de production accrue dont dispose maintenant l'industrie.

Certains États s'orientent vers la semaine de 40 heures ; d'autres — c'est le cas de la France — se contentent de

suspendre l'autorisation de faire des heures supplémentaires dans quelques grandes branches industrielles.

C'est surtout sur le terrain international que se pose la question de la diminution des heures de travail. Hélas ! le rapport du B. I. T. est bien obligé de constater, non sans amertume, que les mesures nationales et les intérêts puissants qui se retranchent à l'abri de ces mesures compliquent singulièrement la tâche des artisans d'un meilleur ordre international...

Réformes de structure.

Ni les travau« publics, ni la diminution des heures de travail, ne modifient quoi que ce soit à la structure économique d'un pays. C'est pourtant dans la voie des « réformes de structure » que l'on semble devoir se diriger pour supprimer les causes du chômage.

« Réforme de structure » : ces mots sont employés dans un sens bien particulier par les marxistes qui entendent substituer au régime capitaliste le collectivisme, et, pour commencer, la nationalisation des grandes industries de base.

Mais ne peut-on considérer encore comme une véritable modification dans la structure économique d'un pays la redistribution de la main-d'œuvre et son reclassement ? On peut y tendre par le développement du marché intérieur, l'abandon d'industries condamnées par l'évolution économique, la création de nouvelles industries. Cette modification se fait d'une façon imperceptible et spontanée ; avec l'ouverture des marchés asiatiques, on a vu s'installer, dans nos pays, des industries nouvelles. La fermeture des mêmes marchés extraeuropéens (où l'industrie européenne est peu à peu évincée par l'industrie nippone ou indigène) ne nous condamne-t-elle pas à envisager, de sang-froid, l'abandon de ces industries et l'adaptation à un nouvel état de choses ?

L'État peut aider à cette adaptation, par une distribu-

tion judicieuse du crédit (1). Mais c'est aux industriels, aux hommes d'affaires, aux financiers, aux négociants, qu'il incombe, en ordre principal, de rechercher toutes les possibilités nouvelles à l'intérieur comme à l'extérieur.

Ce qui mérite bien davantage d'être appelé « réforme de structure », c'est l'ensemble des efforts tentés pour oaganiser l'économie. De sérieux progrès ont été réalisés en cette matière ; M. Butler en indique avec raison toute l'importance :

L'un des traits les plus saillants de l'évolution économique actuelle est l'essai d'organisation de l'industrie qui est poursuivi dans de nombreux pays. Ce que l'on veut trouver, c'est un moyen de conserver les avantages de l'initiative privée, tout en introduisant dans l'activité économique la discipline et l'organisation dont la nécessité se fait sentir.

Le plus grand empirisme règne d'ailleurs dans ces efforts ; on peut les ramener à quelques types essentiels, et M. Butler cite notamment les trusts et les cartels, type purement capitaliste ; les accords industriels qui se concluent spontanément mais que l'État tantôt approuve et reconnaît, tantôt encourage et réglemente ; les codes américains, « essai de gouvernement autonome de l'industrie » ; le corporatisme italien, l'économie soviétique.

L'État ne reste généralement pas indifférent devant ces tentatives de discipline économique ; il intervient soit pour assurer une unité d'action et pour briser les minorités récalcitrantes (projets sur les ententes industrielles

(1) Le gouvernement belge a annoncé qu'il « favorisera et facilitera, d'une part, la liquidation des entreprises non viables et, d'autre part, la création des entreprises nouvelles destinées à satisfaire, sur le marché intérieur, les demandes de produits que la limitation de notre exportation nous empêche de nous procurer désormais par voie d'échange à l'étranger » (Déclaration ministérielle du 29 mars 1935).

en France et ailleurs), soit pour protéger l'intérêt général.

Avec cette sagesse et cette prudence qui le caractérisent, M. Butler observe que cette organisation ou cet aménagement de l'économie

> n'est rien d'autre que l'exercice de l'intelligence et de l'esprit de prévoyance dans l'utilisation des ressources et des possibilités économiques de manière à procurer le maximum de santé, de confort et de bien-être à la population.

et il ajoute que

> l'organisation économique ne peut s'effectuer dans chaque pays que par expériences successives. Il n'existe pas de moules dans lesquels on puisse contenir et figer les courants variés de l'activité économique.

Il est bien certain qu'une « auto-discipline » économique, favorisée et appuyée par l'État, doit sinon mettre fin à la crise, tout au moins en atténuer les tristes conséquences et en empêcher le renouvellement périodique. Cette tendance correspond parfaitement aux conceptions traditionnelles des catholiques : leur doctrine sociale condamne le libéralisme économique avec son mythe de la « régulation automatique », et les excès du régime capitaliste, qui sont à l'origine de nos misères et du chômage. Elle affirme la nécessité d'un ordre économique qui ne vienne pas de l'État, mais de la libre association des intérêts et des professions dans l'État, sous le contrôle de l'État tuteur du bien commun.

C'est donc à appuyer et à bien diriger cette orientation que se doivent attacher les catholiques qui siègent dans les conseils gouvernementaux, les assemblées délibérantes et les conférences internationales.

MARCEL LALOIRE.

La crise est dans l'État

Finances et dévaluation

Le 28 mai dernier, le *Petit Journal* accumulait, sous un titre énorme, quatre pages d'articles et de témoignages pour démontrer au peuple abusé que la dévaluation monétaire était l'unique moyen de sauver l'économie française. M. Paul Reynaud ouvrait le feu qui identifiait, il y a quelques années, le cartel des gauches au franc à deux sous et veut aujourd'hui nous conduire au même point, sans avoir expliqué son étrange conversion. M. Raymond Patenôtre suivait, accumulant contre une récente déclaration des Chambres de commerce un chapelet de sophismes tendancieux ; on connaît ce milliardaire révolutionnaire qui intentait récemment un procès à une banque américaine pour obtenir le payement de quatre millions « gagnés » par lui en spéculant sur le dollar : mentalité de pillard d'épaves qui témoigne d'une sérieuse décomposition. De nombreux parlementaires suivaient, donnant à leurs incompétences le relief d'un bref témoignage favorable. Mais ce n'est pas sans surprise qu'on lisait un article de M. Marcel Déat, mieux inspiré et plus habile à l'ordinaire. Enfin, une page entière vantait les heureux effets de la dévaluation belge, *après deux mois* d'expérience, en accumulant les arguments grossiers : hausse des valeurs mobilières, système bancaire consolidé (en deux mois), recettes fiscales accrues (en deux mois), chômage diminué.

Le lendemain 29 mai, M. Germain-Martin, ministre des finances, certifiait à la Chambre que la dévaluation serait une catastrophe. Cependant le cabinet Flandin et le cabinet Bouisson, qui réclamaient de pleins pouvoirs,

étaient mis, l'un après l'autre, en minorité. Ainsi la carence de l'autorité, la féodalité parlementaire et la pourriture capitaliste concouraient-elles à aggraver une crise dont la cause principale n'est pas, chez nous, économique.

*
* *

La Banque de France détient encore une encaisse métallique de près de 80 milliards. La monnaie française s'en trouve gagée à plus de 79 o/o. Une thésaurisation, qu'on exagère en l'évaluant à 50 milliards, subsiste abondante dans le pays et résiste à tous les appels, parce qu'aucun argument, ni aucun homme n'inspire confiance ; et il va sans dire que M. Flandin paye aujourd'hui son attitude brutale et d'ailleurs inadmissible envers les agriculteurs. Notre équilibre économique ne donne pas au commerce extérieur un rôle essentiel, à beaucoup près ; de ce côté, la réserve d'or n'est donc pas menacée par l'exigence de payement à l'extérieur. Les banques françaises sont, on doit le reconnaître, plus prudemment gérées qu'en aucune autre nation : elles ne mêlent pas, comme les Belges, les dépôts et les affaires, elles maintiennent leur actif en état de disponibilité, ainsi qu'il convient.

Rien donc, dans l'activité économique, ne menace une monnaie aussi solidement établie. Cependant notre agriculture périclite en travaillant à perte, l'industrie fléchit encore plutôt qu'elle ne se redresse, l'activité dans le bâtiment recule, les prix de gros après une légère hausse sont retombés au niveau de décembre 1934. Il semble que l'économie française s'anémie peu à peu, alors que le principal de son activité se dépense à l'intérieur, que le commerce extérieur a augmenté en tonnage et n'accuse un grave fléchissement, en raison de la baisse des prix, que si on l'estime en valeurs. Seules les recettes touristiques gravement amputées inscrivent au bilan une perte sèche.

Quoi qu'en disent les « intéressés », la dévaluation ne donnerait au commerce extérieur qu'un avantage momentané et tout illusoire, puisque diminuer la valeur de la monnaie entraîne à vendre au rabais les produits du travail national. Les aveux multipliés des gouvernements dévaluateurs, l'américain tout le premier, sont des plus significatifs à cet égard et les propositions de stabilisation générale montrent bien que l'aventure ne paye pas. A l'intérieur, par contre, dans une nation où les richesses sont réparties aussi largement en une poussière de patrimoines modestes, les conséquences sociales d'une dévaluation seraient d'autant plus redoutables qu'en l'absence de toute discipline économique, avec un État parlementaire dont la faiblesse, l'impuissance même éclatent, la valse des prix ne tarderait pas.

Comme on aime à le répéter en Italie, après M. Mussolini, ce n'est pas à une crise dans le système que nous avons affaire, mais à une crise du système, aggravée, chez nous, d'une crise grave des institutions politiques que les événements submergent et débordent. L'infection électorale a pénétré l'État à ce point qu'aucun élu n'ose risquer son avenir en préférant le bien public à l'intérêt de ses clients identifié à son intérêt propre : c'est ce qui explique l'absence de toute personnalité capable de redresser vigoureusement la machine, en inspirant confiance, l'impossibilité même pour un homme ou un groupe d'hommes résolus de se dégager de la vase où tous sont empêtrés. En même temps, la pourriture capitaliste s'étale de plus en plus cyniquement, grâce aux complicités que les appétits suscitent dans les milieux parlementaires, la faiblesse du pouvoir, la carence de la justice et des lois aidant. Il faut être insensé pour chercher dans une simple dévaluation monétaire, dans un simple changement d'unité, un remède efficace à la crise matérielle. La paralysie de notre économique relève d'une autre cause qu'on doit chercher ailleurs.

*
* *

Nous n'irons pas chercher bien loin. Il suffira de dissiper une légende *ad usum Delphini.*

On raconte depuis plusieurs années — seuls les chiffres varient un peu — que les dépenses publiques se montent à 48 milliards — chiffre de 1934 —, que la dette publique et viagère en absorbe 24, les charges de la défense nationale 11, et les administrations civiles 13. On rappelle que des réductions sévères de dépenses ont été imposées, on oublie de préciser que certaines sont rétablies par voie d'emprunts et que d'autres ont pris la forme ignominieuse de loterie nationale qui, de billets en dixièmes de billet, étend peu à peu sa lèpre. On conclut que la dette étant sacrée, la défense nationale nécessaire, on ne saurait plus imposer aux dépenses administratives de notables réductions. Tel est l'argument sans cesse présenté aux Chambres — qui n'ignorent par son caractère fallacieux — et, par voie de presse, au pays.

Qu'en est-il, au vrai ?

Le service de la dette exige plus de 11 milliards et il n'est pas interdit de la convertir, dût-on même modifier une loi qui exclut toute conversion avant 1939. La dette viagère coûte plus de 12 milliards : pensions civiles et militaires qui sont 2,7 fois plus élevés qu'en 1913, compte tenu de la dévaluation du franc (4200 millions de nos francs actuels, au lieu de 310 millions de francs d'avant-guerre), on pourrait regarder un peu de ce côté — les pensions de guerre absorbent le reste : 7 milliards, dont 1500 millions pour la démagogique retraite du combattant, et 5500 millions pour les pensions aux invalides et aux blessés, aux veuves remariées, accordées avec une facilité toute parlementaire.

Passons sur les charges de défense nationale, en notant simplement au passage le témoignage de chefs militaires qui conviennent de gaspillages inutiles.

Reste le coût des administrations. Il n'est pas de 13 milliards, comme on dit, mais de 13 milliards pour l'État, 14 1/2 aux départements, 7 1/2 aux communes. Total : 35 milliards intégralement payés par les contribuables et qui représentent la charge exacte des administrations françaises. Qui connaît la gabegie des finances départementales et communales, le laisser-aller qui subsiste dans la plupart des ministères, conviendra que le jour où une autorité ferme pourra bousculer les barrières successives des élus à tous les étages et imposer la loi du bien commun, 6 ou 7 milliards d'économies, plus peut-être, seraient trouvés. Il suffira de ne pas toujours s'en prendre aux seules administrations de l'État, sans les oublier pour autant.

Si maintenant nous établissons la note du contribuable français, exactement, nous trouverons :

Budget d'État	48 milliards
Caisse autonome d'amortissement . .	5 —
Départements et communes	22 —

au total 75 milliards, qui représentent à peu près le tiers du revenu national. C'est dire qu'en moyenne, tout Français qui a 1000 francs de revenus, donne au fisc, directement ou indirectement 333 francs. Il est bien superflu de chercher, à la paralysie de notre économie, une autre cause, ni dans la dévaluation un remède à cet excès.

Or, ce n'est pas tout. L'État, par sa carence, fait aux compagnies de chemins de fer une rente annuelle de 4 milliards. Il emprunte pour payer les emprunts venus à échéance de remboursement, pour les travaux qu'il ne fait plus figurer à son budget, pour compenser enfin les insuffisances toujours aggravées des recettes fiscales. De ce fait, il prélève environ 18 milliards par an sur le marché financier : tout le disponible, au point que la crise financière actuelle n'a d'autre cause initiale que le refus des banques et du public qui ne veulent plus souscrire ces titres dont le pays est saturé. Il va sans dire que, pour

satisfaire aux exigences impérieuses de la pieuvre, les banques ont dû restreindre leur crédit : nouvelle cause d'anémie.

La dévaluation réapparaît ici. Car, si elle est pour les pirates de la finance un moyen de rafler, par spéculation sans risque, une partie des biens d'autrui, elle permettrait encore de prolonger le train des dépenses publiques avec tout ce qu'elles impliquent de pensions, subventions, allocations, secours, aux électeurs et, pour les électeurs, aux départements et aux communes. Supposons en effet, que le franc soit raccourci de 20 0/0, on réévaluerait selon la formule l'encaisse-or de la Banque de France, on la mesurerait en francs nouveau style : 80 milliards d'or deviendraient nominalement 100 milliards comme par enchantement. Il n'y aurait rien de changé, la France et l'État n'auraient pas un liard de plus. Mais, comme on laisserait à la Banque le même montant nominal de 79 à 80 milliards à son actif, une vingtaine de milliards de francs dévalués deviendraient disponibles... pour continuer. Tel est au vrai le secret d'une dévaluation : côté externe, les pirates prennent position, achètent au comptant ou à terme livres, dollars, florins ou autres devises qui conservent une stabilité pendant l'opération et permettent après de recevoir plus de francs, ou bien ils échangent leurs billets contre un lingot d'or qu'ils revendront ensuite, en France ou ailleurs ; aspect interne, l'État ordonne la « réévaluation de l'encaisse » et s'empare d'une partie devenue disponible. Les chefs d'entreprise peuvent en tirer de passagères facilités qu'ils payent ensuite. Tout un peuple supporte directement les frais de l'opération qui se solde par un appauvrissement nouveau.

L'heure des pleins pouvoirs, remis en bonnes mains, est dépassée de cinq minutes. Il y faudra venir, à moins qu'on ne se résigne au plein grabuge qui approche à grands pas de nos institutions disloquées.

GEORGES COQUELLE-VIANCE.

A TRAVERS LES REVUES

Christianisme et culture

« Il n'est pas de question plus grave, plus urgente et plus discutée que celle de la culture », et c'est pourquoi, M. JEAN LACROIX essaie de dégager, dans le n° d'avril de **Politique**, les *directives* qu'un esprit chrétien peut donner à notre recherche d'une culture humaine au siècle présent.

Car il y a un problème de la culture. Traditionnellement, on entend par ce mot la culture gréco-latine (si tant est qu'il y ait véritablement une culture gréco-latine, et que cette union de mots ne soit pas contradictoire comme le penserait volontiers M. Jean Lacroix); d'autres soutiennent au contraire que cette conception doit être vérifiée et c'est ainsi que...

Dans une sorte d'article-programme, paru dans les *Nouvelles Littéraires* du 1er novembre 1930, M. Marcel Boll montre qu'entre ces deux mentalités qui se heurtent, le choix s'impose et qu'il a opté, quant à lui, pour la science contre les langues anciennes. « La culture par la science » — c'est le titre de son étude —, voilà ce qu'il faut substituer au grec et au latin, parce que cette culture est la seule qui convienne au monde moderne.

Sans admettre totalement cette thèse qui pourrait nous entraîner plus loin que M. Boll lui-même ne le désirerait, reconnaissons qu'une culture dite classique qui ne s'inspire pas des conditions de notre vie actuelle, et, par là, ne peut être que l'apanage d'une élite, établissant une séparation, et non point une communion entre les hommes, « n'est totalement acceptable et suffisante ni pour des chrétiens ni pour des modernes ».

Il faut retrouver une culture au contact direct des choses du travail, car on s'ignorerait soi-même si on ignorait les

choses de son temps, et M. MARCEL DÉAT le disait justement dans la **Revue des Vivants** de décembre dernier :

L'Université de demain n'accomplira sa tâche civilisatrice qu'en mettant en forme les aspirations venues d'en bas, au lieu de s'ingénier à extraire une matière de plus en plus subtile de traditions de plus en plus épuisées.

Mais pour autant,

nous ne pensons pas que la culture soit d'origine exclusivement économico-sociale, et qu'elle varie totalement suivant les classes dirigeantes.

Dominant les différentes techniques qui varient au cours des âges, l'homme doit rester une personne capable de connaître, d'aimer et d'agir, et c'est cette humanité profonde qui fait l'unité de la culture.

De cette discussion, nous retiendrons une première conclusion que M. Jean Lacroix schématise de la sorte :

1° Un élément « éternel et transcendant à l'expérience collective des sociétés historiquement données ». Si l'on nous demandait de définir cet élément, nous dirions qu'il consiste essentiellement en un effort total pour se rapprocher de tous les hommes. Se cultiver n'est pas se distinguer, mais se convertir à l'humain, pour reprendre le mot de Guéhenno. L'intelligence vraie est une valeur de communion universelle qui ne va pas sans amour. D'où il suit que la véritable culture doit être valable pour tous sans exception... C'est pourquoi nous n'hésitons pas à déclarer que le Christianisme seul possède le principe d'une culture véritable. Alain lui-même le reconnaissait en une formule que les catholiques ne méditeront jamais assez : Il est vrai, pourtant, que l'école moderne a commencé seulement avec le catéchisme, quand le prêtre eut le devoir d'enseigner au plus endormi et au plus arriéré justement ce qu'il savait de plus beau.

Mais outre l'élément éternel et transcendant, il y a un élément transitoire et immanent; pour communier avec tous les hommes, il faut d'abord comprendre ceux de son temps. Et voilà ce qu'il y a de vrai dans les reproches adressés par les partisans d'une nouvelle culture. C'est moins à partir des textes grecs et latins que nous rendrons nos élèves plus humains qu'à partir de l'expérience de notre temps, bien que la sagesse grecque et le droit romain soient déjà très transformateurs en tant qu'efforts vers l'universalisme de la raison...

Ainsi la nouvelle culture se présente comme essentielle-

ment philosophique, car c'est un rêve d'unité vers quoi tendent tous ceux qui travaillent à ce nouvel humanisme. Mais ce qui rend, pour nous, cette recherche angoissante, c'est qu'elle entend se faire en dehors de Dieu. Ou même contre Dieu. Car c'est l'homme que l'on veut mettre désormais au centre de la conception du monde. Il est urgent, donc, si nous voulons révéler à l'homme sa vraie nature, que nous découvrions à la lumière de notre foi la culture qu'attend l'homme moderne et qui, loin de fermer son âme, l'ouvre tout entière vers Dieu.

Mais pourquoi l'article de M. Jean Lacroix s'achève-t-il moins bien qu'il n'avait commencé? Quelques confusions et quelques obscurités. C'est entendu : il ne faut pas que l'on retourne au Moyen-Age; nous y songeons moins que personne, mais peut-être, à la lecture de certains docteurs du Moyen-Age, aurions-nous à apprendre pour la recherche que nous propose M. Jean Lacroix.

PHILOSOPHIE ET SCIENCES

A.-J. MAYDIEU. *A la recherche de l'unité.*

A travers la variation des sciences, quelle unité conserve l'intelligence?

M. MERLEAU-PONTY. *Christianisme et ressentiment.*

Il n'est pas trop tard pour parler de l'essai de Max Scheler, que l'on a traduit récemment. Dénonçant l'erreur de Nietzsche, Scheler a su nettement marquer dans *L'Homme du ressentiment* la différence radicale qui sépare le christianisme et ses déformations : tel est le témoignage précieux — et toujours actuel — dont on lira ici avec intérêt l'analyse et la critique.

ANDRÉ GEORGE. *Les rayons cosmiques.*

« Dans toute la physique moderne, il n'est pas de sujets plus à la mode que les rayons cosmiques. Il n'en est non plus, et cela vaut mieux, qui éveillent davantage des réflexions de tout ordre. Leur histoire même est fort curieuse... » On en jugera, en effet, par l'admirable synthèse qui nous en est ici présentée.

A. G. *Chronique documentaire :*

Les livres.

I. Physique et chimie.
II. Philosophie des Sciences. Généralités.

Les revues.

A la recherche de l'unité

Mon interlocuteur est revenu me voir :

— Si je comprends bien votre dernier billet, me dit-il, vous soutenez que, dans la mobilité où nous sommes plongés, l'être reste la seule réalité immuable. Par ce mot indéterminé désigniez-vous la réalité, quelle qu'elle soit, qui demeure, qui est *quand tout le reste s'écroule ? Mais l'intelligence s'est usée dans sa recherche, et, abandonnant les qualités élémentaires pour la masse, le mouvement pour l'énergie, renonçant enfin à ces dernières permanences, elle a vu tour à tour ses espoirs déçus... Qu'entendez-vous par ce qui* est, *si vous ne voulez parler en vain ?*

— Ceci que, même pour reconnaître que notre monde est devenir, qu'ai-je dit (et auriez-vous parlé autrement ?) sinon qu'il est *? et parlant de la sorte cherchons-nous autre chose que nous conformer à* ce qui est *?*

Voilà l'unité qui demeure, même au sein des tourbillons. Cet être que j'affirme, cet être auquel je me soumets, nul n'a pensé le réduire à l'uniformité. Il emprunte des modes multiples soumis eux-mêmes à un incessant devenir. Mais l'intelligence, dans la multiplicité de ses contacts avec un réel infiniment changeant, en marque l'unité, reconnaissant qu'il est. *Si vous vous souvenez, je demandais la redécouverte de cet être analogue, ou, si vous préférez, proportionnel. D'elles-mêmes les réalités sont diverses : c'est à l'intelligence de dégager leur unité.*

— Encore faudrait-il que cette intelligence unificatrice fût

elle-même une de quelque façon, et cette fois encore j'admire la puissance de vos illusions. La variété et le changement de l'univers seraient donc sans résonance dans votre esprit ? et comment l'intelligence pourrait-elle rester la même quand les objets qu'elle regarde, et dans lesquels elle se découvre, n'ont pas cessé de varier ? C'est un truisme de souligner que la pensée d'un homme de notre siècle ne peut être la même que celle de ses lointains ancêtres.

Que dire de l'intelligence du savant ? Elle varie sans cesse en même temps que la science qu'il étudie. Mais votre erreur n'est pas de le nier, elle est de croire que le progrès va toujours dans le même sens. La marche de l'esprit ressemblerait à l'épanouissement d'un gigantesque arbre de Porphyre. On ne conteste pas les connaissances découvertes, mais ce sont de simples précisions des connaissances précédentes : les vérités les plus générales étaient connues déjà de nos pères, et dans leurs cadres viennent se ranger sagement les différences nouvelles qui ne sauraient infirmer les positions acquises. Détrompez-vous une bonne fois : ce n'est pas ainsi que travaille l'intelligence. Nous l'avons vue marcher trop vite ces derniers temps pour ne pas être sûrs qu'il ne s'agit point d'une avancée en ligne droite, mais bien d'un mouvement enveloppant. La science ne réalise pas paisiblement le plan que nos ancêtres auraient tracé : elle reprend l'édifice en sous-œuvre et remet tout en question.

Pour s'en tenir à un exemple simple mais éclairant, suivez l'évolution de la connaissance des nombres.

L'intelligence commença par les nombres entiers (ne remontons pas au-delà de leur naissance) et, après les étapes des nombres fractionnalisés, irrationnels et algébriques, la voilà parvenue aux imaginaires.

L'erreur serait de regarder les nombres imaginaires, nouveaux venus, comme des espèces par rapport à ceux qu'avaient connus les Grecs, genres nécessairement premiers. C'est le contraire qui est la vérité : Pour aider notre travail, nous nous référons sans doute aux nombres entiers, mais ce sont les derniers-nés, les imaginaires, qui nous révèlent la conception la plus générale du nombre dont les autres ne sont que des cas particuliers. J'ai cité les nombres; j'aurais pu parler des espaces ou des théories physiques : mais vous m'accorderez qu'il est inutile d'insister. Le monde évolue, mais l'esprit ne change pas moins. Pourquoi donner valeur

d'absolu à l'un quelconque des moments de sa course, et, dès lors, où trouverez-vous le point fixe qui donnera quelque unité à l'adhésion de notre esprit ?

— L'intelligence a-t-elle donc cessé d'être elle-même en retrouvant du nombre une notion plus dégagée ? A-t-elle décidé un seul instant de ne plus se soumettre à ce qui est (bien que dans les exemples mathématiques l'être se trouve atteint de façon toute spéciale) ? Bien au contraire, si elle a pu revenir sur ses premières adhésions, n'est-ce pas en raison de la règle même qui la guide ? Meyerson l'a montré avec maîtrise en étudiant Einstein : la loi qui épure l'espace est la même que celle qui simplifie le nombre, c'est la loi de l'abstraction, où, dans une première affirmation globale, l'intelligence dégage une multiplicité d'adhésions, qui obéissent cependant, toutes, à la même loi de l'esprit.

Mais vous visiez l'erreur de ceux qui ont l'espoir de continuer leur métaphysique à celle de leurs prédécesseurs ; vos arguments ne portent-ils pas plus loin encore et ne détruisent-ils pas les certitudes que vous voudriez défendre ? Quelle unité, demandez-vous, entre deux intelligences séparées par des siècles d'évolution ? Mais si l'on vous croyait, quelle unité resterait, même à notre époque, entre la pensée de deux êtres qui n'ont pas eu exactement la même vie (et quels peuvent se vanter d'être à ce point semblables ?). Bien plus, quel rapport a votre pensée d'aujourd'hui avec celle d'hier, avec celle de votre enfance ? Et cependant nous parlons comme si nous nous comprenions, et vos affirmations actuelles ne sont pas complètement étrangères à celles que vous posiez déjà, petit enfant de cinq ans.

Reconnaissons-le cependant, l'univers dans lequel vous faites rentrer vos affirmations de philosophe est plus vaste que le monde entrevu par vos yeux de gamin, et, dans notre conversation, il nous faut un continuel effort pour pénétrer par notre pensée personnelle ce que l'autre énonce naturellement. Mais qu'est-ce à dire, si ce n'est que nous retrouvons pour l'intelligence cette loi même que nous énoncions pour le monde ? Le monde change, disions-nous tout à l'heure, mais dans ses multiples devenirs une vérité demeure, c'est que chacun est à sa manière. L'intelligence change aussi, mais dans sa progression elle reste une cependant, affirmant de chaque chose qu'elle est selon son mode.

Peut-être cette double multiplicité dans l'unité nous oblige-

t-elle déjà à entrevoir une double référence à Celui en qui être et pensée s'unifient, mais passons...

Tenons-nous aujourd'hui à cette affirmation : c'est dans une infinie diversité que l'intelligence humaine découvre l'unité de son pouvoir d'adhésion à ce qui est. Il n'est pas de vérité plus actuelle. La pensée ne peut sans se détruire rompre avec le passé, et cependant l'univers dans lequel elle prend naissance est sans cesse nouveau. Nous cherchons l'unité entre ceux qui veulent restaurer la vie d'un même esprit, et nous n'osons donner de limites à l'initiative d'aucune intelligence. Nous attendons une doctrine précise aux principes nécessaires et immuables, et nous sommes respectueux de la liberté de l'expérience imprévisible. Nous tenons à la métaphysique de l'âme humaine que nous avons entrevue, et nous sommes en attente devant la manifestation de son infinie virtualité.

L'éternel problème de l'un et du multiple se pose une fois de plus, mais vécu en vérité, car l'intelligence en le résolvant s'engage, et bien qu'un choix s'impose à son existence elle ne se reconnaît pas le droit de se nier. Ainsi ce discours à l'apparence abstraite qui s'efforce d'entrevoir l'unité de notre pensée changeante, loin de l'arracher de la terre où elle a pris naissance, l'enracine très avant et la nourrit des richesses de notre nature sensible. Car la solution n'est pas dans un isolement, mais bien dans cet embrassement de la totalité, dès la naissance, de l'intelligence au contact du monde : à cet instant où dans une rencontre à la fois spontanée et réfléchie de la forme matérielle et de l'acte spirituel, de l'idée et de la conscience secrète, l'intelligence se découvre dépendante de l'être aux modes divers, dans une unité, à l'image de la sienne, proportionnelle, analogue.

A.-J. MAYDIEU, O. P.

Christianisme et ressentiment

I

La description du ressentiment que Scheler emprunte à Nietzsche (1) fait penser aux « réminiscences traumatiques » de Janet, aux complexes de Freud ou d'Adler. Il s'agit d'un de ces « segments de vie » ou d'un de ces « types de comportement » qui seraient l'objet d'une psychologie concrète. Le désir de vengeance, la haine, l'envie, ne donnent naissance au ressentiment que lorsqu'ils ne réussissent pas à se décharger ou à s'exprimer, lorsqu'ils se heurtent à la force de refoulement d'un sentiment d'impuissance. Exclue par lui de la conscience claire, la haine paralyse l'homme du ressentiment, qui redoute toute attitude, toute parole, tout acte où elle pourrait s'exprimer. De là bientôt un état d'anxiété diffuse. On dirait que la haine a oublié sa raison d'être, qu'elle existe pour elle-même ; rien ne pourrait la satisfaire, pas même l'acte réprimé d'abord. Le ressentiment ne veut rien, ne fait rien. C'est désormais une attitude si essentielle, si peu liée à l'événement d'où elle est née, que l'analyse la découvrira partout latente, sous les contenus manifestes les plus variés (2). Bien des actes prétendus « gratuits » ne sont en réalité que des « actes man-

(1) Max Scheler, *L'Homme du Ressentiment*. Traduction française, N.R.F., Collection « Les Essais », 1 vol. in-16.

(2) Scheler cite le cas d'un malade « incapable, par suite d'une haine refoulée, de lire quoi que ce soit » (p. 51).

qués », l'affleurement du ressentiment, qui traverse un état de sérénité apparente — conversation, travail — ou une amitié, une affection parfois très ancienne. Le corps mime la conscience, et à un sentiment d'incomplétude et de vide intérieur s'ajoute l'angoisse physiologique. Il se peut que cette animosité qui ne vise plus rien, nous la tournions alors contre nous-mêmes et notre propre faiblesse : « haine de soi, dégoût de soi, désir de se venger de soi-même » (1).

Mais précisément parce qu'il affaiblit et consume celui qui le porte, le ressentiment invente une sorte de guérison, il approche d'une détente et d'une solution naturelles, comme un organisme lésé use de « suppléances ». Et c'est ici qu'il devient presque créateur, parce qu'il obtient, comme disait Nietzsche, une « falsification du barême des valeurs ». Ne pouvant échapper au spectacle des valeurs dont il est incapable, l'homme du ressentiment les nie pour s'en délivrer. « Dès là qu'(il) ne parvient plus à justifier, à comprendre, à réaliser son être et sa vie en fonction de valeurs positives, puissance, santé, beauté, liberté, pur exercice de l'être et de la vie ; dès là qu'une faiblesse, une peur, une angoisse, un avilissement habituel, l'empêche de se rendre maître de ces choses ou de ces qualités, insensiblement son sens des valeurs met tout en œuvre pour en venir à décréter que « tout cela n'est rien » et trouve que seuls sont nécessaires au salut de l'homme les aspects tout contraires de la réalité : pauvreté, souffrances, peines et mort (2) ». Accepter de devenir aveugle pour ce qu'il est incapable d'atteindre, faire de ce qu'il *peut* la mesure du bon et du beau, nier une valeur *parce* qu'elle lui échappe, telle est la consolation de l'homme

(1) *L'Homme du Ressentiment*, p. 53.
(2) *Ibid.*, p. 60.

du ressentiment et tel est son « mensonge organique ». Ayant falsifié la hiérarchie des valeurs, il sera sincère à l'égard de son nouveau barême en brûlant ce qu'il a adoré ; ayant menti une fois pour toutes, suivant le mot profond de Scheler, « l'homme qui s'abuse ainsi n'a plus besoin de mentir (1) ».

Ce qui condamne ce renversement, c'est très précisément qu'il est motivé par l'impuissance, qu'il ne correspond pas à une perception positive de nouvelles valeurs ; ce qui fait de cette guérison une guérison fausse et menteuse, c'est qu'elle n'est pas un retour à la plénitude. Lorsqu'il affirme la valeur de la maladie parce que la santé lui échappe, l'infirme ne voit pas positivement la valeur de la maladie : il réussit à ne pas voir celle de la santé. L'homme destiné au ressentiment est celui qui ne peut percevoir les valeurs d'autrui sans référence à lui-même, qui veut « valoir au moins autant que les autres ». S'il ne le peut en les égalant vraiment, il le pourra — et c'est le propre du ressentiment — en faisant de nécessité vertu et de sa faiblesse la plus haute valeur. Ses affirmations ne sont que cette faiblesse même sous un autre nom, elles gardent le caractère d'une *réaction*. « Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, disait Nietzsche, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est différent d'elle [...] et c'est ce « non » qui est son acte créateur. Ce renversement du coup d'œil appréciateur, ce point de vue *nécessairement* inspiré du monde extérieur, au lieu de reposer sur lui-même, appartient en propre au ressentiment (2). »

(1) *L'Homme du Ressentiment*, p. 60.
(2) *Généalogie de la morale*, p. 50 de la traduction française du *Mercure de France*. Cité par Scheler, pp. 12-13.

Seulement ce qui a manqué à l'homme du ressentiment pour guérir vraiment, ce n'est pas la triomphale affirmation de lui-même, qui pourrait être une autre illusion, c'est la patience de lui-même, l'acceptation des manques qui sont en lui, et, s'il s'agit d'une injure, le pardon véritable, qui sont des actes aussi, qui laissent intactes les valeurs des autres et nous font participer joyeusement à tout ce qu'ils ont de grand.

II

Mais justement, pour Nietzsche, le pardon, le sacrifice, sont la « fleur même du ressentiment. Le christianisme suivrait les deux temps que l'on vient de décrire : d'abord l'esclavage, l'impuissance de l'homme à s'affirmer dans la force, dans la vengeance, dans l'impatience, — la « vie appauvrie ». Puis l'envie, la haine des maîtres trouveraient leur détente dans une vengeance spirituelle, un renversement des valeurs où la faiblesse devient « mérite », l'impuissance « bonté », la bassesse « humilité », la contrainte « obéissance », la lâcheté « patience ». La souffrance, la pauvreté, tous les échecs viennent au premier plan comme ce qu'il y a de plus beau ; l'exubérance et le triomphe de la vie sont frappés de nullité. Ceux qui y participent deviennent des malheureux dont il faut « avoir pitié », qu'il faut « aimer ». Et comme « les esclaves déteignent sur les maîtres », on voit apparaître la « mauvaise conscience » : les maîtres sont honteux de leur propre force. Les faire douter d'eux-mêmes ainsi, pense Nietzsche, c'était bien, dans l'impuissance, le plus grand succès de la haine, la façon la plus subtile de les blesser, — la « vengeance sublime » des faibles. Ainsi

« sur le tronc de cet arbre de la vengeance et de la haine judaïque — la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue [.....], — de cette haine sortit quelque chose de non moins incomparable, un *amour nouveau*; la plus profonde et la plus sublime des formes de l'amour [...] (1) ».

Aux yeux de Scheler l'analyse du ressentiment est une découverte de première importance pour l'explication des morales. Il s'agit donc pour lui de savoir si le christianisme n'est qu'une manière de se justifier pour ceux qui ne peuvent pas vivre. Or il est bien vrai qu'il renverse l'idée de l'amour que les philosophes de l'antiquité ont connue, — que chez Aristote l'amour est un besoin ou un manque, va de l'inférieur au supérieur, de l'imparfait au parfait, — qu'au contraire chez saint Augustin il « béatifie au-delà de toute raison », il est un acte, et descend du supérieur à l'inférieur, de Dieu au monde, du fort au faible, du riche au pauvre. Mais s'il s'incline ainsi, faut-il dire qu'il tend vers le « moins vivant »? Il est tout au contraire une surabondance de vie, il vient d'un « sentiment très ferme de sûreté, d'assurance, du sens que l'on a d'être sauf, de l'invincible plénitude de son être et de sa vie, et plus encore, d'un sentiment très net de *pouvoir* quitter tout ce que l'on est et tout ce que l'on possède [.....] (2) ». L'amour et le sacrifice ne peuvent apparaître comme contraires à la vie que si l'on imagine la vie à la manière d'un système conservatif. En réalité l'observation suggère plutôt l'idée d'une expansion, d'une prodigalité. L'égoïsme, la peur de la mort que plusieurs philosophies de l'Antiquité cherchent à exorciser, sont de ce point de vue des faits de dégénérescence, et au con-

(1) Nietzsche, *Généalogie de la Morale*. Même édition, pp. 45-47.
(2) Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, p. 74.

traire l'indifférence à l'égard de la vie a de soi « valeur vitale ».

Il est vrai que « l'histoire du christianisme est [...] remplie de choses effrayantes en fait de mépris du corps, surtout pour ce qui touche à la sensualité (1) ». Il ne faudrait cependant pas confondre l'ascétisme chrétien avec d'autres ascétismes. Son sens n'est pas la haine et le mépris du corps ; sa valeur n'est pas en lui-même. Sans parler encore de la libération spirituelle, il doit assurer au vivant une autonomie à l'égard de « tout ce qu'il y a de particulier dans les appels qui lui viennent de l'extérieur (2) ». C'est pourquoi l'ascétisme se rencontre hors des religions, dans certaines techniques d'éducation qui préparent à la guerre ou à la chasse, chez les Spartiates par exemple. Il y a un ascétisme purement biologique qui vise à délivrer le *vital* de l'*agréable*, et l'on dirait que la plus haute réussite de la vie n'est pas de foisonner en plaisirs mais de se conserver et de croître « avec un minimum de mécanismes (3) ». L'Évangile nous donne lui-même l'analogie des « oiseaux qui n'ont ni greniers ni granges », des « lis qui ne filent ni ne tissent » et « sont cependant mieux pourvus que Salomon dans toute sa gloire (4) ». La pauvreté chrétienne n'est donc pas *contre* la vie, puisqu'il y a dans la vie même comme une indifférence spontanée à l'égard de ses propres moyens. Ce n'est pas qu'il ne soit bon d'être plus grand d'une coudée, ou de vivre une heure de plus. Mais de même que la vie des plantes et des bêtes dans sa force naïve ignore l'obsession de ces biens, — le christianisme veut rendre à l'homme

(1) Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, p. 138.
(2) Id., *Ibid.*, p. 137.
(3) P. 98.
(4) Luc, XII, 24, 27; cité par Scheler, *ibid.*, pp. 276-7.

une confiance, une spontanéité qui sont surnaturelles dans cette intelligence ingénieuse et tourmentée. Ce qu'il proscrit, c'est donc précisément et dans toute la force du mot une « débilité vitale ».

Il devient alors clair, — et c'est tout de même une évidence que l'on pouvait demander à Nietzsche de reconnaître, — que quand « l'amour nouveau » s'incline vers le malade ou vers le pauvre, c'est *de* la maladie et *de* la pauvreté qu'il veut le sauver. *Derrière* la souffrance qui n'a pas de valeur en soi (l'acte par lequel on l'accepte en a seul), c'est la pulsation spirituelle de l'homme qui est aimée, sa puissance de guérir. Par cet *acte* d'amour, on verra que le vivant ne se fond pas dans la souffrance mais la *perçoit*. L'amour des pauvres et des malheureux ne multiplie pas la somme des maux, comme on l'a trop dit, il *veut* la réduire. Et la triomphale affirmation de soi-même, que Nietzsche veut mettre à la place, si elle n'est pas capable de regarder la souffrance qui existe, pourrait bien s'appeler « peur de vivre » (1). Pourtant Scheler n'oublie pas ces passages des Béatitudes dans l'Évangile de saint Luc qui sont une malédiction des riches, de tous ceux « qui rient aujourd'hui », et où il semble que sans la pauvreté et dans l'estime des hommes il soit impossible d'entrer au Royaume de Dieu. On verra que le christianisme, s'il est étranger au ressentiment, y est plus exposé que toute morale, et Scheler suppose que ce texte de saint Luc peut en être touché (2). Mais d'ailleurs l'Évangéliste veut introduire dans les esprits l'idée d'une Vie Nouvelle, d'un Royaume de Dieu incommensurable avec toutes les distinctions terrestres que les hommes ont inventées ; la dérision des valeurs terrestres n'a peut-être

(1) Scheler, *ibid.*, p. 80.
(2) Cf. p. 90.

pas d'autre sens que d'en marquer le néant en face de Dieu. — Et enfin, les maudirait-il, toute la question est de savoir si selon l'Évangile ces négations sont l'essence de la sainteté. Or il suffit de penser à tant de textes où Jésus annonce la Vie, — et « dès maintenant », — à ceux qui le suivent, pour reconnaître que ce qui est d'abord visé, c'est la béatitude. La richesse et le bonheur ont leur aveuglement qui peut être grand, mais c'est seulement s'ils « consolent » et s'ils « rassasient », s'ils empêchent de voir au delà. La pauvreté et le malheur ne sont d'aucune manière une justification, ils ont leur aveuglement aussi, qui peut être terrible. Et lorsque Jésus dit au jeune homme riche de donner tous ses biens *aux pauvres*, n'annonce-t-il pas d'un seul mot que, s'il faut maudire l'aveuglement des riches, il faut arracher les pauvres à leur pauvreté ?

Si ces remarques sont justes, le christianisme échappe entièrement au ressentiment, puisque ses négations ne sont que l'envers d'une affirmation fondamentale, celle d'un amour qui est l'unique précepte, la raison d'être et la vérité de toute loi. Si l'amour nouveau exige comme une « mise en suspens » — plutôt qu'un refoulement — des réactions naturelles de violence, n'est-ce pas justement qu'il veut que nos actions soient indépendantes de l'attitude d'autrui et n'aient jamais le caractère d'une réaction, et n'accomplit-il pas ainsi les promesses de la Volonté de puissance, celles d'une triomphale affirmation ? Parce qu'il n'est qu'une négation le ressentiment est un poison intérieur, mais ce qui est justement essentiel dans le christianisme, c'est la droiture du cœur. « L'action doit s'élaborer vitalement dans la profondeur de la personne même, comme le fruit sur l'arbre (1). »

(1) Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, p. 91.

III

Pourtant ces remarques, si justes qu'elles soient, ne donnent pas le sentiment d'une solution définitive. Si les actes de sacrifice ne *sont pas contre* la vie, il faut ajouter aussitôt qu'ils se jouent dans un monde « essentiellement transcendant à la vie (du chrétien) et à ses accidents » (1), et il va de soi que l'assurance du chrétien n'est qu'analogue à la confiance vitale des être de nature. Or peut-on ainsi, dira Nietzsche, miser sur deux tableaux et revendiquer à la fois la vie et la Vie surnaturelle? Ou bien on garde au Christianisme son sens surnaturel, mais alors peut-on, sans jouer sur les mots, dire que le Christianisme n'est pas contre la vie? De toute évidence, il y a, pour le chrétien, « un sacrifice de la vie elle-même à des valeurs plus hautes que les valeurs vitales » (2). Ou bien le christianisme est véritablement d'accord avec les valeurs biologiques, mais il faut donc qu'il s'y insère, qu'il les prolonge et en dépende. Scheler a bien raison de montrer que le chrétien ne vise directement ni la souffrance ni la pauvreté, et avant tout cherche le royaume de Dieu. Mais cette vie à laquelle il tend est une vie nouvelle, une *autre* vie. Il est donc établi que le Christianisme n'est pas un fait de ressentiment grossier, puisqu'il ne commence pas par une négation explicite. Mais ne serait-il pas un fait de ressentiment subtil, puisqu'il cherche une vie transcendante? La *seule* volonté d'aller au-delà des valeurs terrestres ne suppose-t-elle pas un « taedium vitae », — comme on dirait maintenant un relâchement de la « fonc-

(1) P. 75, note 1.
(2) P. 75.

tion du réel » et en fin de compte une dévalorisation de la terre ?

Or c'était là sûrement la pensée de Nietzsche : Il aurait accordé que le Christianisme *se présente* comme une affirmation, que la loi ne veut être qu'une préparation à la joie. Mais croire à cette apparence, ce serait justement se laisser prendre à l'artifice du ressentiment : le Christianisme *veut* et *prétend* être d'abord une affirmation ; il ne peut être au principe qu'une négation. Et cela parce que tout acte positif est immanent à la « vie », dérive de l'énergie psychophysiologique de l'homme. Au regard de ce monisme biologique, toute tendance vers un au-delà de la nature ne peut être qu'une illusion. « La « Vie », substance unique, n'admet pas d' « autre vie », de « vie nouvelle ». Le seul problème reste de savoir par quel mécanisme elle a produit une doctrine qui la nie, — comme l'évolution engendre des organes démesurés et même inutiles qui se retournent contre elle. Et Nietzsche pense avoir résolu ce problème par la découverte du ressentiment entendu comme l'un de ces phénomènes de « suppléance » qui compensent une défaillance vitale. Il ne s'agit donc plus de savoir comment le Christianisme se présente. Il s'agit très précisément de savoir si l'affirmation de valeurs qui dépassent la psychophysiologie humaine, et auxquelles, s'il le faut, elle doit être sacrifiée, peut être, *en réalité*, autre chose qu'un épiphénomène de la vie, le produit aberrant d'une dégénérescence vitale.

C'est ici que le lecteur français aurait besoin de recourir aux ouvrages principaux de Scheler, qui ne sont pas encore traduits (1). Car c'est sa phénoménologie et sa

(1) A l'exception de *Nature et Formes de la Sympathie*, traduit par M. Lefebvre, Payot, 1928. — Mais même ici l'attitude phénoménologique de Scheler n'est pas explicitement définie, bien qu'elle soit

théorie de la connaissance qu'il faudrait évoquer pour donner réponse à cette question. Admettre, comme le fait Nietzsche, que tout ce qui se manifeste à la conscience est le produit direct ou indirect d'une causalité physiologique et vitale, c'est pour Scheler un postulat injustifié, — comme pour Husserl l'empirisme est un préjugé. L'empirisme (1) veut que tout jugement repose sur une intuition sensible, sans remarquer que le genre d'intuition requis par chaque jugement dépend de sa nature qu'il faut d'abord considérer. Prendre pour accordé qu'il n'y a pas d'autre mode d'être que l'existence sensible, sans même avoir exploré le contenu effectif de la pensée, c'est, malgré toutes ses prétentions au radicalisme, un préjugé dans l'empirisme. La première tâche de la réflexion est de faire un inventaire, une description de la conscience, sans donner à l'existence sensible la priorité que le naturalisme lui octroie subrepticement. Et de même, si comme le veut Scheler nous étendons cette exploration et cette reconnaissance au secteur émotionnel et sentimental de la conscience, nous devrons nous garder de donner par postulat une réalité privilégiée aux actes et aux fonctions qui ont un sens biologique. Il nous faudra décrire sans préjugé la conscience comme elle apparaît immédiatement, le « phénomène » de la conscience dans toute sa variété originelle. Toutefois les prétentions d'une phénoménologie de la vie émotionnelle ne se réduisent pas à celles d'une psychologie descriptive. La « suspension »

supposée à chaque instant et même mentionnée (cf. pp. 7, 265, 267 de la traduction Lefebvre). Dans *L'Homme du Ressentiment*, Scheler renvoie lui-même à ses grands ouvrages (cf. p. 73, note 2, et p. 102]. On se demande quand ils seront mis en français, si l'on songe que l'essai aujourd'hui traduit a paru pour la première fois en allemand en 1912.

(1) Cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Livre I, Section I, ch. II, paragr. 19.

(*épochè*) du mouvement naturel qui porte la conscience vers le monde, vers l'existence spatio-temporelle, et l'y enferme, cette réduction phénoménologique n'aboutit pas seulement à une introspection plus fidèle : elle introduit vraiment à un nouveau mode de connaissance, qui d'ailleurs portera sur le monde comme sur le moi. Car désormais, si nous ne donnons plus aucune priorité irréfléchie aux choses, aux états de conscience engagés dans l'espace et dans le temps, et aux explications *causales* qu'ils admettent, si nous suivons les articulations des « phénomènes » dans la conscience vivante, les propriétés, les connexions qu'ils manifestent avec évidence, — ce sont de nouvelles lois qui nous apparaissent, c'est une nécessité non plus physique mais essentielle...

Or, si nous dirigeons ce regard neuf sur le contenu de la conscience émotionnelle, nous y découvrirons comme deux couches essentiellement différentes. D'un côté de simples *états affectifs* (Gefühlzustand), qui sont tout en eux-mêmes, comme la colère, la fureur, le ravissement; et d'autre part des sentiments ou des émotions (*reines Fühlen*) comme la sympathie, l'amour et la haine, dont la nature propre est de viser quelque terme *autre* qu'eux-mêmes, — à qui, en ce sens, l' « intentionnalité » est essentielle (1). Le même caractère appartient en général aux actes cognitifs, par exemple à la perception : elle vise au-delà d'elle-même un « objet ». Mais l'intentionnalité des émotions a pour caractère très particulier de ne pouvoir être exprimée en significations intellectuelles. Les contenus vers lesquels elles tendent ne peuvent être

(1) Scheler ne veut pas dire qu'il soit de l'essence de l'amour, par exemple de viser *un autre être humain*; on verra qu'il y a un amour intentionnel de soi; mais même dans ce dernier cas, l'amour n'est pas un *état*, il est « *orienté vers* » un terme.

déterminés par l'intelligence que secondairement. Leur essence est donc « alogique » : c'est ce qu'on exprime en les appelant des *valeurs*. L'exploration phénoménologique traversera plusieurs régions de telles valeurs, qu'il serait impossible de réduire les unes aux autres, parce qu'elles sont appréhendées avec une évidence qui, du point de vue phénoménologique, est un argument dernier (1) : valeurs de l'agréable et du désagréable, valeurs vitales, valeurs spirituelles (celles du vrai et du faux, du beau et du laid, du droit et de l'injuste), enfin valeurs du sacré et du profane, visées « dans des actes spécifiques d'amour et de haine » (2). Les valeurs morales qui nous intéressent particulièrement ici ne sont situées nulle part dans cette hiérarchie. C'est que l'acte bon est celui qui tend à réaliser quelque valeur de l'un des degrés qui viennent d'être décrits. Il existe ainsi à chaque niveau comme une morale. Mais la valeur morale absolue est le caractère de l'acte qui tend à réaliser le plus haut degré des valeurs.

A travers les objets concrets et les êtres, dans un homme que nous voyons pour la première fois, dans un intérieur, dans tel sourire d'un instant, nous saisissons donc immédiatemenr des valeurs, et cette perception ne peut être expliquée par l'expérience antérieure de plaisirs ou de douleurs liés à de semblables objets. En ce qui concerne les valeurs morales, il est donc juste de dire avec Kant que le Bien n'est pas le résultat d'une induction résumant notre expérience des biens. Mais l'erreur serait de croire, avec Kant encore, que parce qu'il n'est

(1) Cf. Husserl, *ibid.*, parag. 19 vers la fin.

(2) Sur tous ces points, cf. G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande,* Vrin, 1930, pp. 95-100. On verra que nos aperçus doivent beaucoup à l'article de M. Gurvitch, que nous suivons presque partout.

pas empirique, le bien doit être formel et exprime l'autonomie de la volonté. Il y a des « a priori matériels », c'est-à-dire des objets d'intention concrets qui manifestent dans leurs propriétés une nécessité essentielle et extra-temporelle. La réalisation des plus hautes valeurs, en quoi consiste l'acte moral, est donc une participation ou une perception pleine, et non pas l'affirmation héroïque d'une forme vide. Ce qu'on appelle volonté n'a d'autre pouvoir que de nous disposer ou de nous enlever à la perception des valeurs. Elle-même est « aveugle pour les valeurs » (*wertblind*) (1).

Une description rigoureuse du contenu de la conscience met donc en évidence une « appréhension morale » (*sittliches Erfassen*) qui se manifeste à nous comme irréductible aux états affectifs immobiles ou même aux tendances et aux désirs. Elle s'ouvre sur une hiérarchie objective de valeurs qui ne sont pas moins *valables* lorsqu'elles ne nous *attirent* pas. L'acte de préférence par lequel nous saisissons une valeur spirituelle est phénoménologiquement distinct de la tendance (*Streben*) qu'il fonde quelquefois, comme la connaissance est distincte du désir. Or, au lieu d'explorer dans toute sa variété la vie émotionnelle de l'homme, la philosophie s'est efforcée d'en réduire la part intentionnelle à la part affective. Son horizon s'est incroyablement rétréci. Spinoza définit le bien comme « ce qui est ou peut être désiré » (2), comme une possibilité permanente de bonheur, pourrait-on dire ; il n'offre donc plus de sens comme dénomination objective, ne consistant que dans un rapport des choses à nous. L'objet d'un « relativisme moral » aurait dû être de

(1) Sur ce point comme sur la distinction du « sittliches Erfassen » et du « Streben », cf. Gurvitch, *ibid.*, pp. 86 sqq.

(2) Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, p. 33.

décrire dans toute sa variété l'émergence successive des valeurs dans l'histoire. En fait, comme on a réduit la morale à la tendance au bonheur, le « relativisme moral » de Comte, de Mill et de Spencer n'a pu enregistrer que la variation des conceptions du bonheur selon les types de sociétés. Remarque que Nietzsche a faite avec une magnifique véhémence : les morales ne diffèrent pas seulement par la manière de concevoir le bonheur, elles diffèrent plus profondément par la place qu'elles lui donnent. Mais justement ce reproche ne peut-il pas se retourner contre Nietzsche lui-même? Il va de soi qu'une page de Nietzsche prouve une autre richesse et une autre « race » que le « relativisme moral » tout entier. Mais son monisme biologique (1) n'apparaît-il pas, dans la perspective de Scheler comme le dernier degré du rétrécissement des valeurs? Or, le propre du ressentiment est de nier et de restreindre...

C'est là une idée à laquelle Scheler tenait, et son attitude philosophique pourrait être définie en général comme un effort pour restituer à la conscience la variété, les intentionnalités diverses que le ressentiment lui a ôtées. Une philosophie de ressentiment explique en *réduisant*. On a donc assisté à des réductions systématiques dans la théorie de la vie, dans la théorie des sentiments ou dans la théorie de la connaissance aussi bien qu'en morale. Ainsi le Lamarckisme et le Darwinisme

(1) Auquel il est bien loin de s'identifier (s'identifie-t-il jamais à l'un de ces masques que sa sincérité a tour à tour usés?) : « Un homme fort et bien doué digère les événements de sa vie (y compris les faits et les forfaits) comme il digère ses repas même lorsqu'il a dû avaler de durs morceaux [...]. *Une telle conception, entre nous soit dit, n'empêche pas de demeurer l'adversaire résolu de tout matérialisme.* » (*Généalogie de la Morale*, parag. 16. Cité par L. Brunschvicg, *Les Progrès de la Conscience*, p. 417) (souligné par nous).

tendent à minimiser dans l'évolution de la vie le rôle des facteurs de croissance au profit des facteurs de conservation : s'étant donné, une fois pour toutes, un principe de création sous forme de variations congénitales fortuites, le darwinisme devient principalement attentif aux facteurs de sélection, et la question de savoir comment la vie se développe tend à se transformer dans la question de savoir comment les formes aberrantes, supposées données, s'éliminent. Les métaphysiques dualistes, qui renvoient à la causalité mécanique les phénomènes de la vie, manifesteraient dans l'homme une sorte de divorce entre l'âme et le corps, qui est considéré avec un « triste sentiment de distance et d'objectivité » (1), — et donc un « affaiblissement vital ». Mais le même dualisme manifeste encore son humeur vindicative lorsqu'il réduit en substance tout ce qui est spirituel à l'intelligence. Qu'il y ait dans la vie émotionnelle des intentionnalités, qu'elle s'ouvre, en d'autres termes, sur des valeurs propres, c'est ce que l'on n'aperçoit plus. L'empirisme et l'idéalisme subjectif interprètent la conscience comme un composé d'impressions. Ces philosophies « pathétiques » (2) nient qu'un contenu de conscience puisse avoir naturellement un *sens* ; la conscience est faite d'états qui reçoivent secondairement une signification, spatiale par exemple, par le moyen de l'association des idées. L'amour, la haine, la sympathie, ne seront plus des actes orientés mais des états de plaisir ou de douleur fermés sur soi, *accompagnés* seulement, comme dit Spinoza, de l'idée d'une cause extérieure. La perception d'autrui comme tel, très souvent inhérente à ces actes, est ramenée à une reconstitution

(1) Cf. *L'Homme du Ressentiment*, p. 53.
(2) P. 114.

intérieure des états de conscience d'autrui à l'aide de ma propre expérience. Ainsi, comme la région du vital était réduite à celle du mécanique, la région du spirituel est réduite à celle du vital, pour tout ce qui n'est pas l'intelligence. « L'enthousiasme spirituel clair et presque froid de l'amour chrétien (1) est interprété comme une « hallucination affective » ou une « induction affective » (2). Une psychologie de l'histoire révélerait dans toutes ces réductions le rythme du ressentiment. Ces philosophies ne connaissent plus « par un commerce direct avec le monde et les choses (3) ». La démarche primordiale n'y est plus de reconnaître les évidences qui sont données, mais de chercher des « critères » qui arrêtent le doute en lui résistant. Et par contraste l'attitude constante de Scheler se précise comme une « profonde confiance en tout ce qui est donné immédiatement », « ce n'est pas une volonté de dominer le monde, mais un élan de joie de son existence, de salutation envers l'épanouissement de la plénitude vitale (4) ».

Telle est la réponse que donne au naturalisme de Nietzsche la philosophie de Scheler. Un commerce direct avec les choses, les êtres, la conscience, fait éclater cette sphère de la vie où le ressentiment a voulu enfermer avec la vérité les valeurs spirituelles et les valeurs religieuses. Si Nietzsche pouvait mettre le christianisme en présence d'un dilemme et lui donner à choisir entre une immanence naturaliste et une transcendance illusoire, ce n'était qu'en vertu d'une affirmation philosophique : celle d'un monisme biologique. Si inversement une « logique

(1) Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, p. 114.
(2) Id., *ibid.*
(3) P. 47.
(4) Scheler, cité et traduit par Gurvitch, *ibid.*

du cœur révèle, au-delà des exigences vitales, une structure objective des valeurs spirituelles et des valeurs religieuses, le christianisme ne peut plus être accusé de déprécier la vie terrestre par le seul fait qu'il vise autre chose, la transcendance ne peut plus être la sublimation d'un affaiblissement vital ».

IV

Mais la même lumière philosophique qui met en évidence ce qu'il y a de spécifique dans les actes religieux fait apparaître aussi les dégradations ou les gauchissements qu'ils ont subis dans l'histoire. Contre ces gauchissements, qu'ils se soient produits à l'intérieur du christianisme ou au dehors, la critique de Nietzsche porte à plein. Ce qu'elle atteint ainsi c'est une morale « bourgeoise », « qui, depuis le XIIIe siècle, n'a cessé de désintégrer la morale chrétienne (1) ». Il nous reste donc à marquer les rapports des actes religieux et de la vie dans le christianisme vrai pour en mieux comprendre les dégradations.

Lorsque l'« amour nouveau » demande le sacrifice d'un mouvement naturel, il est essentiel de remarquer que par là même il en reconnaît la valeur. Le christianisme n'a jamais recommandé une sorte d'autosuggestion à la manière des Stoïciens, où la douleur perdrait le caractère d'un mal. C'est qu'il ne s'agit pas de créer une race de « carnassiers domestiqués », *incapable* d'hostilité, mais une race capable d'actes supérieurs à ceux de l'instinct (2). L'affirmation prononcée au niveau de la « personne spi-

(1) *L'Homme du Ressentiment*, p. 66.
(2) P. 105, n. 1, p. 104.

rituelle » laisse subsister au-dessous de lui les réalités de la nature, « admises » et seulement transfigurées. Jésus n'a jamais parlé d'un ordre politique nouveau, d'institutions nouvelles qui distribueraient autrement les richesses, d'une « cosmopolis » stoïcienne. « Il admet sereinement les différences de condition qui subsistent entre maîtres et esclaves, la domination de la puissance impériale, voire les instincts naturels susceptibles de créer des rapports d'hostilité entre les hommes [...] (1). » Ce n'est ni la lutte des classes ni la guerre qui est proscrite, c'est la haine. « Il n'est pas dit que ces luttes doivent cesser ou que les instincts qui en sont le point de départ doivent périr [.....]; l'essentiel, c'est que l'ennemi, l'ennemi véritable et reconnu comme tel, l'ennemi que je combats en due forme avec tous les moyens dont je dispose, soit mon « frère dans le royaume de Dieu » et que la haine soit absente du combat, cette haine ultime qui s'attaque au salut même de l'âme (2) ».

Cependant rien ne serait plus éloigné de la pensée de Scheler que d'imaginer une vie religieuse « *plaquée* » sur la vie de la nature et qui ne lui communiquerait rien d'elle-même. C'est justement parce qu'il n'est pas un phénomène de l'ordre biologique politique et social, parce qu'il ne vise pas directement ces ordres, que l'amour chrétien peut les imprégner. Et c'est justement lorsque, avec Luther, il a voulu se sentir lui-même comme un état affectif qu'il a déserté la société. Si la justification par la Foi précède et conditionne la justification par les œuvres, et si l'on compte au nombre des œuvres jusqu'à l'acte d'amour des hommes, il ne pourra plus être la voie de la justification, l'attention est portée principalement sur

(1) P. 108.
(2) Pp. 103-104, cf. aussi p. 136.

« l'œuvre propre du salut » qui ne se joue plus qu'entre « chaque âme et son Dieu ». Il n'est rien qui favorise moins l'idée d'une Église où la responsabilité soit collective, où le salut ne soit pas œuvre privée seulement. De là à abandonner l'amour du prochain à la sympathie sensible, le fonctionnement de la société à « l'autorité », il n'y avait peut-être pas une conséquence nécessaire, il semble qu'il y ait eu un passage effectif dans l'histoire. Ainsi ce serait au moment où les valeurs religieuses tendent à se confondre avec des états affectifs, et dirait-on à s'humaniser, qu'elles cessent de contrôler les relations économiques des hommes. C'est que, marquer le caractère intemporel de l'acte religieux, refuser de le faire adhérent à telle forme d'organisation sociale ou politique, ce n'est d'aucune façon le dérober à ce qu'exige le présent, c'est peut-être le préparer à y être plus fidèle. Car le Royaume de Dieu ou cette société nouvelle entre les hommes que crée l'amour sans paroles n'est pas, comme le suggère un mot platonicien, « là-haut » et loin de la terre. Il ne doit pas être conçu comme une négation de la terre, comme un renversement de la vie terrestre, une toile de fond contrastant avec elle. Jamais le Royaume de Dieu, aux époques de grande foi, n'a été le lieu des compensations. *Parce qu'*il n'est pas un monde renversé, — mais *autre chose*, — *parce qu'*il est transcendant justement, il n'est pas un moyen de faire différer la justice jusqu'après la mort — un moyen de faire patienter les pauvres... (1)

(1) Un lecteur de Scheler trouverait peut-être que nous tirons sa pensée « vers la gauche ». Je ne sais cependant s'il aurait raison : Scheler veut montrer qu'il est « impossible de faire militer (le Christianisme) dans un sens ou dans l'autre », — pour ou contre la guerre, la peine de mort, une organisation aristocratique (cf. p. 117 et p. 118, n. 1), mais aussi, on l'a vu, pour ou contre la lutte des

A bien lire Scheler, on verra que ce qu'il relève comme un gauchissement du christianisme, ce n'est pas d'être trop attentif à la condition économique des hommes, c'est de déguiser en amour un ressentiment « trop humain ». Il y a un « amour » des autres qui n'est rien que haine de soi, il y a un « amour » des pauvres qui n'est rien que haine de la richesse et qui aime en eux précisément ce dont il faudrait les guérir : la « vie des petites gens », les « parfums d'hôpitaux (1) ». Cet amour prétendu, c'est lui, et lui seul, qui expose le christianisme à la critique de Nietzsche, qui lui reproche de trop aimer la souffrance, comme à celle de Marx, qui lui reproche d'y endormir le peuple. Le christianisme doit rendre ceux qui en vivent plus exigeants, plus aigus, plus conscients en matière de politique sociale ; l'amour des hommes n'a rien de commun avec un « esprit social » qui serait un goût décadent de l'homme souffrant, — perpétuel danger pour le christianisme (2).

Une autre exigence du ressentissement le défigurera encore : celle d'une sorte d'égalité spirituelle entre les hommes. Pour Scheler l'idée d'une « nature humaine », d'une différence spécifique qui égalise les hommes entre eux en les distinguant radicalement des animaux, marque l'irruption dans le Christianisme de la pensée païenne et de l'humanitarisme bourgeois. Car ce qui élève définitivement l'homme au-dessus de sa race, c'est la « nouvelle naissance », l'accession à la surhumanité de la Grâce. En

classes (cf. p. 103). Nous avons donc parfaitement le droit de dire que le Christianisme selon Scheler est indépendant de toute politique et de toute attitude conservatrices. Il est seulement à remarquer qu'il n'a pas pris soin de le dire lui-même explicitement.

(1) P. 79.

(2) Cf. pp. 135-136.

ce sens l'antihumanisme de Nietzsche est d'ascendance chrétienne (1).

A plus forte raison faudrait-il tenter une généalogie de l'humanitarisme, qui montrerait comment, en gardant quelquefois les mots, le ressentissement a substitué au Christianisme une morale toute nouvelle. L'Évangile se résume lui-même et résume l'Ancien Testament dans le seul commandement d'aimer Dieu de toute son âme et d'aimer le prochain comme soi-même. Nous ne réussirions pas à expliquer directement l'énigme de ce commandement, l'unité de l'amour de Dieu, de l'amour du prochain et de l'amour de soi. Mais cette communication des trois amours devient évidente par la contre-épreuve de l'humanitarisme. Tout humanisme est d'essence prométhéenne et commence par une haine, la haine de la sagesse et de la bonté de Dieu : les hommes misérables au milieu d'un univers hostile, leur ingéniosité qui peu à peu invente malgré la nature les maisons, les bateaux, les arts, les sciences, — leurs incertitudes, leurs efforts, leurs échecs, leur réussite finale, leur nature terrestre faite d'ombre et de lumière qui peu à peu émerge de l'animalité, voilà la religion de l'humanisme. Elle dévalorise aussitôt la nature puisque l'homme ne vaut qu'autant qu'il s'en sépare et s'en éloigne. On verra donc les psychologies du XIXe siècle expliquer systématiquement l'amour de la nature, des animaux ou des plantes par transfert sur eux de sentiments qui s'adresseraient normalement à l'homme. Retranché de Dieu l'amour est du même coup retranché du monde ; on va voir qu'ils se retire aussi du prochain. Car il s'adresse désormais à « tout ce qui a figure

(1) On voit à quel point Scheler mérite le surnom que lui donnait Troeltsch : un « Nietzsche catholique ».

humaine », comme l'on dit, — au « genre humain » (1). On lui trouve d'autant plus de dignité qu'il vise *un plus grand nombre* d'hommes. Mais par cette immersion dans le « genre humain », c'est aussi l'amour de soi qui périt. On pensera sans doute au mot de Pascal : « le Moi est haïssable », — de ce Pascal « si singulièrement pétri de ressentiment et plus singulièrement encore habile à le couvrir de son génie et à lui donner un sens chrétien » (2). Mais ce mot n'engage pas le Christianisme. Le commandement reste d'aimer son prochain « *comme soi-même* ». Or l' « altruisme » humanitariste ne veut pas de l'amour de soi. « Aime ton prochain *plus que* toi-même », dit Auguste Comte. C'est que l'essence de l'amour est oubliée. Parce qu'on ne voit plus en lui qu'un état affectif, on ne peut plus voir dans l'amour de soi qu'une complaisance en soi-même.

L'humanitarisme a ainsi inventé une sorte d'ascétisme qui n'a plus rien de commun avec l'ascétisme chrétien. Il refuse toute valeur aux *dons* dans tous les sens du mot. Seuls sont valables les actes que l'homme a accomplis par ses propres forces, par son *travail*. Parler d'une solidarité dans le mal comme dans le bien, n'a plus aucun sens. Le « genre humain » a remplacé l'Église invisible, et le genre humain ne fait pas de dons gratuits : chaque homme, pour A. Comte, doit rendre autant qu'il le peut ce qu'il a reçu de la société. Dans cet esprit l'idée d'une sorte de trésor de valeur morale auquel les hommes peuvent participer même s'ils ne l'ont pas mérité, — l'idée d'une Communion des Saints devient incompréhensible. Mais comme les dons de la Grâce, ceux de la nature sont dévalorisés. La religion de l'utile, le culte du travail, pen-

(1) P. 110.
(2) P. 54.

dant qu'ils favorisaient la production des biens, défendaient d'en jouir (1). Toutes les notions essentielles de la morale, — celles de la morale chrétienne en particulier, — s'imprègnent peu à peu des jugements de valeurs propres à une civilisation marchande. Si l'on ne s'en tient pas aux mots et si l'on va jusqu'à l'esprit, on verra quelle différence il y a et quelle dégradation de la pauvreté évangélique, sacrifice volontaire, à l'*épargne* bourgeoise, « vertu de riche » (2).

Ainsi, pour Scheler, Nietzsche ne s'est pas trompé dans sa description du ressentiment ; il ne s'est pas même trompé lorsqu'il a cru le retrouver chez certains chrétiens ; il s'est trompé entièrement lorsqu'il a cru que le christianisme en était fait. Le beau livre de Bertram, récemment traduit (3), pourrait servir à confirmer le jugement de Scheler. On y voit que presque tous les ennemis de Nietzsche étaient des ennemis intérieurs : le Schopenhauer, le Wagner, le Socrate, le saint Paul qu'il détestait n'étaient que des fantômes faits de sa propre substance, et à travers eux c'est lui-même, selon son génie, qu'il cherchait à blesser (4). Il est à présumer que de la même façon le christianisme qu'il piétine n'est qu'un aspect de lui-même. Il écrivait en 1868 : « Ce que j'apprécie en Wagner, ce que j'apprécie en Schopenhauer : l'atmosphère morale, une odeur de *Faust*, la Croix, la mort et la tombe... » (5) Le « christianisme » qu'il a déchiré, celui donc qu'il portait en lui, n'est-ce pas jus-

(1) P. 164.
(2) P. 168.
(3) Ernst Bertram, *Nietzsche, Essai de Mythologie*, traduit par R. Pitrou, Rieder, 1932.
(4) Bertram, *ibid.*, p. 77.
(5) Lettre à E. Rohde, citée par Bertram, *ibid.*, p. 65.

tement une « atmosphère morale » de mort et de tombe? Et si, comme Scheler l'a montré lumineusement, le christianisme vrai, qui est la Croix, n'est pas « une odeur de *Faust* », « la mort et la tombe », on comprend qu'il soit indemne de la critique de Nietzsche. — Bertram indique que peut-être les dernières lettres que Nietzsche signait tantôt « Dionysos », tantôt « le Crucifié », témoignent « de cette sempiternelle nostalgie du Nord aspirant à un christianisme de la vie élevée à sa plus haute puissance, et vu, non plus dans le miroir d'une parole obscure, mais face à face » (1). Scheler nous fait comprendre qu'un christianisme de la vie, au lieu de le chercher, — comme d'ailleurs Bertram, — dans Luther, Nietzsche l'aurait trouvé dans le christianisme des origines et de toujours, s'il n'avait lu les Évangiles à travers l'atmosphère de *Faust* et de mort qu'il portait sans le vouloir avec lui.

V

Il ne saurait être question, après avoir si longuement suivi Scheler, de poser seulement toutes les questions que soulève son essai. Nous avons surtout insisté sur les analyses, incontestables à notre sens, où Scheler montre admirablement la différence du Christianisme et de ses « succédanés ». La description du complexe d'humanitarisme frappera peut-être — s'ils peuvent encore être frappés — les lecteurs français déjà avertis par Curtius et par Sieburg. Elle leur fera peut-être sentir que le prométhéisme, la religion de la civilisation, est bien loin d'être indispensable à la « dignité humaine ». Ils imprègnent d'une manière incroyable l'enseignement français. Comme

(1) Lettre à E. Rohde, citée par Bertram, *ibid.*, p. 86.

il vaudrait mieux enseigner le commerce et l'amitié avec la nature, que ces citoyens fiers risquent de traverser sans la voir ! Mais à combien de chrétiens aussi faudrait-il rappeler l'existence de saint François d'Assise ? Pour comprendre certaines animosités violentes que le seul mot de christianisme soulève, rien n'est plus important que de sentir tout ce que les coutumes, les convenances contingentes des « milieux » et surtout l'hypocrisie du ressentiment ont interposé entre nous et la foi des pêcheurs de Tibériade, quelles atmosphères vindicatives en ont rendu pour certains d'entre nous l'approche si difficile. Si Scheler se bornait à mettre en lumière la pure motivation des actes chrétiens, leur intention, leur accent, ce qui rend le Christianisme incomparable aux idéologies mêmes qui recommandent des *actes semblables*, cette nature du sacrifice qui connaît ce qu'il offre, on ne ferait aucune objection, et c'est surtout dans cette ligne que nous avons placé notre exposé.

Mais, à nous en tenir à l'essai aujourd'hui traduit, et au texte français, nous croyons apercevoir, par passages, autre chose. « Au nom de l'humanité, on en vient petit à petit à préconiser la paix universelle (1). » Il ne s'agit plus ici de marquer ce qui distingue en effet un pacifisme chrétien d'un pacifisme de dépression vitale. Scheler, il me semble, donne à penser que le pur christianisme ne tend pas à se développer en une régulation de la vie, à combattre la guerre, valeur vitale. Mais, selon le même raisonnement, pourquoi combattrait-il le meurtre, si ce meurtre est « chevaleresque », si la haine n'y est pas impliquée ? Quelle que soit l'importance décisive de l'intention et même si la justification n'est jamais « sentie », c'est tout de même le propre du Christianisme d'admet-

(1) *L'Homme du Ressentiment*, p. 118.

tre qu'il y a des actes qui affectent la « personne spirituelle », même quand elle s'est tenue à l'écart, — un lien entre ce que nous faisons et ce que nous valons, une connivence substantielle de la « personne spirituelle » et de la conscience sensible. En ce sens, le Christianisme dans toute sa pureté « *milite contre* » le meurtre, comme il milite pour arracher les pauvres à leur misère. Ou alors, si, pendant que toute la conscience observable est occupée par la violence sans haine, la « personne spirituelle » peut rester intacte, sa trancendance lui assure par elle-même une sorte de salut métaphysique : nous n'aurions pas à nous sauver, nous *serions* sauvés. Les rapports concrets de la « personne spirituelle » et de la conscience sensible posent évidemment une question d'ordre religieux, comme aussi ceux de l'intentionnel et de l'affectif posent une question philosophique.

Quant à la méthode de Scheler, dont nous n'avons pu donner qu'un aperçu ridiculement court, elle serait pour des lecteurs français un réactif bien significatif. M. Fernandez écrivait comme la chose la plus naturelle du monde : « Ce n'est pas tant son langage ni ses intérêts qui dénoncent le vrai philosophe : c'est sa disposition à ne rien croire qui ne soit affirmé par un *acte* effectif de l'intelligence, en donnant au mot son sens fort. Sous cet angle, si l'on perce à jour les subterfuges de la passion, tout philosophe est intellectualiste de naissance, idéaliste d'instinct, et toute philosophie anti-intellectualiste se réduit à l'acte intellectuel par lequel l'esprit se donne le droit de succomber à de plus secrètes complaisances (1). » Pour M. Fernandez, dont la formation à cet égard est toute criticiste et française, l'acte effectif de l'intelligence exclut par principe ce qui la gêne ou l'étonne ; compren-

(1) *Nouvelle Revue Française*, 1er juillet 1932, p. 103 et p. 109.

dre, ce n'est jamais saisir l'objet de pensée comme il est, c'est constituer un chaos en monde, et le sujet pensant est en droit d'imposer au donné ses règles, parce que sans elles il n'y aurait pas d'objet, mais seulement le rêve incohérent du « divers sensible ». Ainsi les normes de la Physique deviennent les lois de l'être. L'Univers de la Perception, celui de l'art, celui des sentiments, celui des actes religieux, sont considérés comme des ébauches ou des dégradations de l'Univers de la science. Sans doute la philosophie des sciences a bien montré qu'on ne saurait concevoir une analyse scientifique qui épuise ce qui est donné ici et maintenant et qu'en ce sens l'*objet* de science, même à l'avenir, ne saurait être coextensif à ce qui *existe*. Le criticisme de M. Brunschvicg l'accordera sans peine, mais répondra que, de ce qui n'a pas été réduit en objet de science, nous ne pouvons rien dire, rien penser, pas même qu'il existe. Pourtant si la coordination scientifique du donné ne nous montre pas comment les choses « sont faites » (1), si l'objectivité ne peut épuiser l'existence, ne sera-ce pas l'acte même du philosophe de tenter une *reconnaissance*, une description de l'existence sous toutes ses formes ? Tel serait à peu près le propos de M. Wahl ou de M. Marcel. Et c'est aussi le droit d'une philosophie descriptive que Scheler aurait fait valoir. Seulement il s'agirait d'une description des essences. L'acte constitutif de la philosophie ne serait pas de prendre conscience de l'activité créatrice du sujet, mais de prendre connaissance des objets de pensée et de suivre les articulations qu'ils nous imposent, par exemple de décrire la vie des sentiments telle qu'elle est. Sur quoi M. Fernandez parlera de « secrète complaisance ». Il est bien vrai que tout philosophe sait où il veut en venir.

(1) J. Wahl, *Vers le Concret*, Préface.

Toute la question est de savoir s'il a vraiment le droit d'y aller. Si l'analyse classique des sentiments, de la perception, des actes religieux, n'avait fait disparaître que des nuées, c'eût été son droit même de les dissoudre. En réalité elle ne rend pas compte de leur nature intentionnelle, constatable avec évidence, elle manque donc au premier devoir d'une analyse correcte qui est d'expliquer l'apparence même comme telle. N'est-ce donc pas une nécessité et un droit d'en tenter une autre? Donner comme essentielle à la philosophie une définition de l'intelligence qui la ferme sur soi, c'est peut-être lui assurer une sorte de transparence et comme une atmosphère protégée, mais c'est peut-être aussi renoncer à connaître ce qui est.

MAURICE MERLEAU-PONTY.

Le mouvement des idées scientifiques

Les rayons cosmiques

L'importance du sujet

Dans toute la Physique moderne, il n'est pas de sujet plus à la mode que les rayons cosmiques. Il n'en est pas non plus, et cela vaut mieux, qui éveille davantage les réflexions de tout ordre. Leur histoire même est fort curieuse. On en constatait l'apparence, vers 1900, mais sans en soupçonner ni chercher l'existence : c'étaient des « laissés pour compte de la Physique », comme disait récemment l'un des jeunes pionniers de ce domaine, Pierre Auger. Ces laissés pour compte passionnent aujourd'hui des centaines de savants dans l'univers entier, et leur inspirent des articles ou des mémoires qui paraissent désormais à la cadence de plusieurs par semaine ! On écrirait un roman d'aventures, et le plus scientifique pourtant, rien qu'à raconter les audacieuses explorations de nos chercheurs, partant à la quête des fameux rayons. Tout le monde sait que Piccard est allé les étudier dans la stratosphère, battant tous les records d'altitude par quelque 16 kilomètres, à sa seconde et mémorable ascension du 18 août 1932. Mais que de vols en avion, de courses en montagne, de séjours dans les glaces ou à l'équateur, de voyages sur mer ; oui, de combien d'aventures se fait l'histoire quotidienne de la mystérieuse radiation ! Ses

annales comptent même des martyrs : ainsi les savants embarqués sur l'*Italia*, le dirigeable qui se perdit au pôle Nord; ainsi ces collaborateurs de Compton qui se tuèrent dans l'Alaska, tombant au fond d'une crevasse. Mais nous ne faisons pas ici un roman d'aventures, et je me contenterai de résumer d'une phrase, empruntée au physicien américain Darrow, l'extraordinaire richesse de la matière : « La radiation cosmique est un sujet unique dans la physique moderne par la petitesse du phénomène, la délicatesse des observations, les aventureuses excursions des observateurs, la subtilité de l'analyse et la grandeur des déductions. »

D'une si vaste et minutieuse étude, l'on ne saurait bien entendu donner ici qu'un pâle reflet, et des plus fragmentaires. J'aimerais pourtant à faire figurer dans ce très modeste raccourci quelques précisions, quelques-unes de ces précisions arrachées par les efforts intellectuels et si souvent les peines matérielles des spécialistes. Nous avons la bonne fortune de posséder en langue française des travaux du premier ordre et dans quoi l'on trouve exposé l'ensemble de la question. Un article de Pierre Auger, au *Journal de Physique* de janvier 1934, offre un bien précieux « Tableau schématique des connaissances actuelles sur les rayons cosmiques » : *actuelles*, c'est-à-dire au 2 décembre précédent, date de la remise du manuscrit. Quelques jours avant, c'est, arrêté au 12 novembre 1933, l'étude très claire et objective du collaborateur de P. Auger, Louis Leprince-Ringuet. Continuons de puiser au trésor des « Actualités scientifiques Hermann » (1). Nous avons la rédaction des Conférences données

(1) Voici le détail de la bibliographie annoncée au texte :

a) Pierre Auger, « Tableau schématique des connaissances actuelles sur les rayons cosmiques » (*Journal de physique*, janvier 1934, pp. 1-5).

b) Louis Leprince-Ringuet, « Rayons cosmiques. Aspect des phé-

au Collège de France sous les auspices de la Fondation Singer-Polignac par le célèbre P. M. S. Blackett, de l'Université de Londres, l'un de ceux qui connaissent le mieux et ont fait progresser le plus la science nouvelle. Ces pages nous conduisent à novembre 1934, et nous avons enfin, signée de décembre 1934, l'étude de Bruno Rossi, le jeune et très savant professeur de Padoue, « le premier physicien peut-être qui ait donné un aspect clair à l'écheveau embrouillé de ces phénomènes », selon l'expression du duc de Broglie dans sa préface au petit livre de Leprince-Ringuet. Décembre 1934, ce n'est pas évidemment le dernier cri d'une science qui, si j'ose dire, en pousse deux par semaine, mais je ne crois pas qu'aucune découverte très décisive ait vu le jour depuis : et nous nous bornerons ici à cette approximation.

Les divers « rayons »

Le mot de « rayons » est l'un de ceux qui peuvent le plus faire illusion aux esprits non prévenus. Dans la Physique moderne, il désigne à la fois : le rayonnement électromagnétique, la « lumière » et ses prolongements vers les courtes longueurs d'onde (ultra-violet, rayon X et gamma) ou vers les grandes longueurs d'onde (infra-rouge, ondes hertziennes...), et c'est là le sens traditionnel ; ou bien ces « corpuscules matériels », de vitesse moins grande et non plus uni-

nomènes et méthodes expérimentales », préface de Maurice de Broglie (*Actualités scientifiques et industrielles*, 153 ; *Exposés de Physique atomique expérimentale*, sous la direction de M. Maurice de Broglie, III, in-8°, 45 pages avec fig. et pl. hors-texte ; Hermann, 1934).

c) P. M. S. Blackett, *La Radiation cosmique* (même collec. A.S.I., Fondation Singer-Polignac, 4 fasc. in-8°, en tout IV-87 pp. avec 15 pl. hors-texte et fig., Hermann, 1935).

d) B. Rossi, *Rayons cosmiques* (*id.* ; in-8°, 48 pp., fig., Hermann, fin mai 1935).

forme (rayons cathodiques qui sont des électrons, protons, particules α..., etc.). Pour nos « rayons cosmiques », qu'on ne s'attende pas à trouver d'un trait la définition : nous en sommes encore à la chercher. Le temps n'est plus où ils étaient placés en haut de l'échelle des longueurs d'onde, après les rayons gamma, figurant ainsi la partie la plus pénétrante, la plus *dure* des radiations électromagnétiques. Cette doctrine simpliste s'est effondrée au cours des trouvailles expérimentales. On a d'abord constaté que le phénomène était double : un phénomène originaire, le rayonnement *primaire*, auquel on attribuait une nature « lumineuse », c'est-à-dire électromagnétique, cette radiation primaire donnant naissance à une *secondaire*, de nature « corpusculaire », matérielle, celle-là. Eh bien ! aujourd'hui, les points de vue seraient plutôt renversés : de bonnes raisons d'expérience laissent à penser que la radiation primaire est corpusculaire et qu'elle engendre des rayons gamma *durs* (c'est-à-dire des photons, de la « lumière »), ces gamma durs engendrant eux-mêmes d'ailleurs des corpuscules matériels, comme nous le verrons bientôt. J'ai voulu seulement marquer dès l'abord la complexité des choses. Qu'on ne s'attende pas à *voir*, naïvement, quelque belle lumière de couleur ardente, ce que, presque toujours, évoque le mot de « rayon ». Les lecteurs déçus peuvent se dire que la réalité, autrement mystérieuse, complexe et qui se dérobe, est bien plus riche et captivante aussi !

I. — Ce qu'on observe et comment

Les Appareils

Mais que *voit-on* donc? A cette question même, je ne vais pas pouvoir apporter une réponse simple, immédiatement claire. Ce qu'on voit, en effet, dépend de l'appareil qui sert

à l'observation : ce sera ici une décharge électrique; là des décharges électriques encore mais amplifiées et que l'on peut *compter* une par une; enfin ce pourra être une trajectoire de gouttelettes, trajectoire susceptible d'être photographiée, donc étudiée sur cliché. Dans tous les cas, la donnée normale de l'observation, c'est que le gaz examiné, l'air ordinaire par exemple, devient *conducteur* par le passage de corpuscules chargés électriquement et d'une pénétration si forte qu'elle dépasse de beaucoup celle des rayons gamma les plus durs. Or, rendre conducteur, cela s'appelle en physique *ioniser* : les gaz, habituellement mauvais conducteurs, laissent passer le courant sous l'influence d'une radiation excitante, et c'est là l'*ionisation*. Revenons à notre phrase un peu sibylline de tout à l'heure. Partout et toujours, nous-mêmes, notre air, toutes choses, nous sommes soumis à un bombardement continu — un « coup » par minute environ et par centimètre carré de surface horizontale — ; ce bombardement ionise les gaz, l'air entre autres; 1° cette ionisation peut être décelée, mesurée de façon globale, par un appareil nommé *chambre d'ionisation*, à peu près seul employé jusqu'en 1929 (on y fait, en somme, décharger un électromètre à travers le volume de gaz examiné); 2° certaines chambres d'ionisation perfectionnées et en forme de tubes permettent de *compter* les apparitions successives des groupes d'ions créés par les corpuscules électrisés, qui traversent rapidement les tubes, — l'appareil prend le nom de *compteurs, compteurs de Geiger et Müller*; 3° enfin la merveilleuse *chambre à détente* de C. T. R. Wilson permet, elle, de suivre et de photographier la trace, la trajectoire d'un corpuscule ionisant, — elle précise la répartition dans l'espace des groupes d'ions formés simultanément dans le milieu gazeux observé.

Les derniers procédés

Aujourd'hui l'emploi des appareils est devenu aussi ingénieux que les appareils eux-mêmes sont devenus perfectionnés. Comme ils ont, en général, des mérites complémentaires, le progrès consiste à les utiliser tour à tour ou à les combiner. La chambre d'ionisation, fort simple, ne donne que l'ionisation globale. Les compteurs sont extrêmement sensibles et quelques *paires* d'ions (une *paire* comprend un ion positif et un négatif) suffisent à les mettre en branle, mais ils nous disent seulement ceci : une particule ionisante a traversé le gaz. Nous ne savons rien sur l'énergie ni sur la direction de cette particule. Ces renseignements, au contraire, cet état-civil, c'est la chambre de Wilson qui peut les fournir. Les clichés pris montreront à loisir les trajectoires, leur sens, leur allure, on en déduira la *nature* des corpuscules arrivants. Pour connaître leur *énergie*, on courbera les trajectoires par l'emploi d'un champ magnétique. Justement, certaines trajectoires très peu déviées sous l'action même de champs très puissants ne peuvent être celles d'atomes radio-actifs environnants et manifestent le passage des rayons cosmiques. L'énergie de ceux-ci apparaît supérieure à tout ce qu'on peut atteindre, très supérieure même aux rayons les plus pénétrants des corps radio-actifs.

Pour avoir le rayonnement cosmique sans mélange, on dispose deux ou trois compteurs *en coïncidence*, et comme les radiations gênantes ne peuvent traverser généralement plus d'un compteur, on aura là le moyen de filtrer en quelque sorte les seuls rayons cosmiques. Pour ajouter aux avantages de ce dispositif ceux de la chambre de Wilson, on fait commander la détente de la chambre par les compteurs montés en coïncidence, selon la très heureuse méthode de Blackett et Occhialini qui trouvèrent ainsi le moyen de photographier

les trajectoires de rayons cosmiques à chaque détente, la chambre étant déclenchée lors du passage du corpuscule.

Influence de l'altitude et de la latitude

On s'aperçut assez vite que les effets produits, — l'ionisation, — ne venaient pas du sol. En ballon, les chambres d'ionisation décelaient même un résultat plus intense qu'au niveau de la mer. Ainsi, la radiation était dirigée de haut en bas et non l'inverse. L'allemand Regener est arrivé, par ballons-sondes, à enregistrer l'ionisation due aux rayons cosmiques jusqu'à 25 kilomètres dans l'atmosphère, cependant qu'en immergeant une chambre au fond du lac de Constance, il atteignait 236 mètres 80 de profondeur. Depuis, Corlin a fait des mesures correspondant à une épaisseur de quelque 500 mètres d'eau.

Ainsi, la pluie de rayons tombant « d'en haut » traverse toute notre atmosphère et garde encore le pouvoir de traverser 500 mètres d'eau ! Nous venons de dire : *d'en haut*, sans plus de précision. « En haut », ce peut être soit la très haute atmosphère, soit les espaces extra-terrestres, les espaces cosmiques. Vous voyez déjà que le nom de *rayons cosmiques*, aujourd'hui consacré, engage déjà l'opinion et préjuge en faveur de l'origine extra-terrestre.

Mais alors récapitulons. Les expériences de plus en plus fines montrent un extraordinaire pouvoir pénétrant, lié à une radiation inconnue, qui peut d'ailleurs être complexe. Cette radiation tombe du ciel. Elle peut venir du haut de l'atmosphère terrestre ou du « cosmos ». Elle peut être de nature électromagnétique, formée de photons, tels la lumière, les rayons X, etc., ou de nature corpusculaire, faite de particules chargées, électrons, protons. Comment décider ? L'ionisation due à la radiation pénétrante est remarquablement constante au cours du temps : la saison, la pression, les signes du

Zodiaque ni les fameuses taches du soleil n'y sont pour rien. Par bonheur, la Terre possède un champ magnétique, et nous avons là le moyen de savoir quelque chose. Un champ magnétique dévie des particules électriquement chargées, il laisse en paix des photons, c'est-à-dire des grains de lumière, des radiations électromagnétiques. « Si la radiation est d'origine extra-terrestre et de nature électromagnétique, dit très bien Blackett, on doit s'attendre à une ionisation uniforme sur toute la surface de la terre. Tandis que si la radiation consiste en particules chargées, elles seront déviées par le champ magnétique terrestre de telle façon que l'intensité sera plus grande aux pôles qu'à l'équateur. »

Vous voyez maintenant pourquoi nos savants ont fait de tels voyages! Les résultats les plus nets, confirmant d'ailleurs ceux de Clay et Compton ou ceux de Millikan à cet égard, ont été fournis par les deux jeunes physiciens français que nous avons déjà cités : Pierre Auger et Louis Leprince-Ringuet. Utilisant du Havre à Buenos-Ayres et retour des compteurs qui dénombrent, nous l'avons vu, les corpuscules individuels, ils ont détecté 170.000 rayons et trouvé un minimum d'environ 16 o/o au voisinage de l'équateur. L'influence du champ terrestre sur la radiation pénétrante est un fait acquis : tout ou partie de cette radiation est corpusculaire.

Malheureusement, rien n'est simple dans cette difficile étude. Nous ne sommes pas au bout de nos peines. Nous avons acquis beaucoup de résultats. Certains nous ouvrent quelques lueurs sur la *nature* du rayonnement cosmique. L'expérience montre d'ailleurs que cette nature est complexe. Le rayonnement pénétrant contient cette partie si prodigieusement dure qu'elle perce une épaisseur formée de toute l'atmosphère et d'une couche de 500 mètres d'eau, nous l'avons vu. Mais il comprend aussi une partie *molle*, et non moins importante, certes, puisqu'à 20 kilomètres de hauteur

elle forme 98 o/o de l'ionisation totale. Et les spécialistes accordent plus aisément ce fait avec l'hypothèse électromagnétique, qu'avec l'hypothèse corpusculaire.

Les « gerbes »

Comme l'hypothèse corpusculaire embrasse la plupart des autres phénomènes connus, on tend aujourd'hui à faire un compromis des deux, semble-t-il. D'autant plus qu'un phénomène de la première valeur est apparu depuis quelque deux ans. A Cambridge, Blackett et Occhialini, puis à Paris MM. de Broglie et Leprince-Ringuet, en Amérique Anderson, Millikan et leurs émules ont photographié des groupes de corpuscules secondaires, produits presque sûrement par rencontre avec des noyaux d'atomes et formant des associations de nombreuses trajectoires. Ce sont les fameuses *gerbes*, qui sont au premier rang de l'actualité aujourd'hui, pour tous ceux qu'intéressent les rayons cosmiques. Ces gerbes montrent un mélange d'électrons positifs et d'électrons négatifs (la découverte de l'électron positif ou positron par Anderson est un incident de l'étude des rayons cosmiques). Ainsi le passage de ceux-ci à travers la matière est un nouveau témoignage de leur extrême complexité.

La nature des rayons

La nature serait alors à peu près la suivante : pour Compton et Bethe, à qui Rossi semble favorable, le rayonnement primaire est tripartite : 1° un groupe dur avec des protons; 2° des électrons positifs d'énergie moyenne plus élevée mais plus facilement absorbés quand même, parce qu'ils épuisent une grande partie de leur énergie en engendrant des rayons gamma; ce sont ces rayons gamma qui à

leur tour sont « gerbigènes », et c'est eux la cause immédiate des corpuscules secondaires observés, tandis que les électrons positifs en demeurent la cause primaire; 3° enfin des corpuscules de grande masse ou des photons, complètement absorbés par les hautes couches atmosphériques.

Blackett donne un schéma un peu analogue (mais sans photons primaires) avec des particules primaires où il voit des électrons des deux signes mais peut-être aussi des protons. Ce rayonnement primaire engendre des rayons gamma gerbigènes, et les gerbes sont des mélanges d'électrons des deux signes, avec encore des traces de la radiation gerbigène elle-même.

II. — Ce qu'on imagine

Et nous n'en sommes jusqu'ici qu'à la nature des rayons, à l'interprétation immédiate des résultats.

Quant à l'*origine* même de ces mystérieux visiteurs, la solution paraît plus obscure et plus reculée encore. Là, nous n'en sommes même pas à interpréter mais plutôt à imaginer.

Pour C. T. R. Wilson, le berceau des rayons serait dans les champs électriques intenses que produisent les orages. Pour M. Dauvillier, il s'agirait d'électrons solaires : les électrons secondaires émis seraient responsables des aurores polaires ou non polaires, avec leurs effets dérivés; les photons émis formeraient les rayons cosmiques. Millikan, lui, voit ici un grandiose phénomène extra-solaire et de nature électromagnétique : nos rayons seraient des photons, « des signaux nous avertissant par sans-fil de la construction, dans l'espace interstellaire, des éléments les plus lourds, de certains tout au moins, à partir des plus légers ». L'illustre Anglais Jeans tient une position assez voisine, mais a sur-

tout en vue la partie très dure du rayonnement, et fait appel à l'annihilation des masses des noyaux atomiques, c'est-à-dire à d'énormes sources d'énergie, de l'ordre de celles qu'exigent les rayons cosmiques d'ailleurs. L'abbé Lemaître, en marge de sa magnifique théorie de l'univers en expansion, édifie une hypothèse archéologique : l'univers entier provient d'un immense atome qui jadis, par une sorte de radioactivité monstre, d'échelle astronomique, émettait les rayons cosmiques. Ils seraient alors « des lueurs du feu d'artifice primitif qui tira une étoile d'un atome, lueur venant à nous après un long voyage dans l'espace libre ». Ajoutons : venant à nous du fond des âges, de quelque dix milliards d'années... profondeur de temps que nous n'avons aucun moyen de nous représenter.

On peut rêver ainsi, longuement, sans fin. Les expérimentateurs préfèrent ne rien imaginer, se bornant avec sagesse à ce que l'on peut savoir. Quant à nous, notre humble dessein n'était que de montrer, avec trop d'imperfection hélas!, la perfection de leurs méthodes, l'ampleur de leurs résultats déjà, la puissance de leur effort.

Et quant au reste, quant aux mystérieuses particules, nous répéterons avec Blackett, qui cependant connaît tant de choses : « D'où viennent-elles? Nous n'en savons rien. Comment sont-elles produites? Nous le savons moins encore. Ce n'est pas parce que nous avons l'embarras du choix entre plusieurs théories plausibles, c'est tout simplement parce que nous n'en avons ancune. Nous ne savons même pas si ces particules sont produites par la matière soumise aux lois que nous connaissons actuellement. »

ANDRÉ GEORGE.

Chronique documentaire

LES LIVRES

I. — Physique et Chimie

Charles Fabry : **Physique et Astrophysique** (1 vol. in-16 carré, 284 pp., Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1935. Prix : 12 fr.).

Sous un titre aussi général, l'auteur ne pouvait évidemment donner que quelques aperçus : il a judicieusement choisi des exemples-types, et l'ensemble ne forme pas trop disparate. Nous retrouvons donc ici plusieurs des articles de la *Revue des Deux Mondes* et cette préface au livre de Lyman sur *L'Ultra-violet* où M. Fabry nous donnait un tableau excellent du vaste domaine des radiations avec les divers moyens de les détecter.

La partie centrale, consacrée à la Physique céleste et à ses rapports avec la Physique terrestre, — conférant ainsi son nom au recueil, — est peut-être la plus intéressante, la plus riche. Les deux chapitres sur *la Haute atmosphère*, sur *Le ciel diurne et le ciel nocturne*, sont de parfaites mises au point de sujets difficiles où l'auteur est maître.

Çà et là, le livre eût gagné à être revu plus récemment (la science marche si vite !). Mais au total, il est d'une lecture aisée, fort profitable, et l'on y retrouve bien les éminentes qualités qui font de M. Charles Fabry un vrai savant français. Signalons aussi la section finale, relative aux applications : le problème de l'*éclairage* et celui de l'*optique industrielle* y sont remarquablement traités.

Aux **Actualités scientifiques et industrielles** de la maison Hermann, nombre de fascicules importants en tous domaines. Les quatre numéros correspondant aux quatre conférences de P. M. S. Blackett au Collège de France, sur **La Radiation cosmique**, forment aujourd'hui l'étude la plus importante en langue française sur ce passionnant sujet, tant par la personnalité de l'auteur que par l'abondance des résultats exposés (A. S. I., n° 230-233 ; 22, 24, 19 et 20 pp. 15 pl. hors-texte et fig. ; Hermann, 1935. Prix : 10, 8, 7, 10 fr.). Notre article sur *Les Rayons cosmiques*, au présent numéro de *La Vie Intellectuelle*, parle déjà de cet ouvrage (1). La première conférence donne une vue d'ensemble du sujet, en langage clair, et tout le monde devrait la lire. Les autres, plus techniques, étudient : les résultats corpusculaires obtenus par la méthode de Blackett et Occhialini (chambre de Wilson commandée par les compteurs), l'action du champ magnétique terrestre sur la radiation ; et enfin l'absorption des particules rapides, avec la fameuse question des *gerbes*.

Dans le fascicule **Radioactivité artificielle** (A. S. I., 199 ; « Exposés de Radioactivité et de Physique nucléaire », 29 pp., pl. et fig. ; Hermann, 1935, 10 fr.), F. Joliot et Irène Curie présentent leur découverte fameuse de 1934, c'est-à-dire la création de radio-éléments ou radioactivité artificielle (ne pas dire : « radium artificiel » comme les journaux de l'année dernière...) : 1°) alors que la radioactivité n'était jusqu'ici que *naturelle*, spontanée, Rutherfond avait dès 1919 pu obtenir des transmutations artificielles, et cette fois, avec les Joliot, il s'agit d'une vraie *radioactivité provoquée* ; 2°) c'est la première fois aussi qu'on a des preuves *chimiques* des transmutations.

(1) Nous y étudions aussi le fascicule d'un des pionniers de la radiation pénétrante, le jeune physicien italien Bruno Rossi.

IV. — Philosophie des Sciences, Généralités

Chaque année, la *Semaine de synthèse* nous apporte une très originale réunion d'esprits, qui, sur un sujet commun, se confrontent et attaquent tous les aspects du problème successivement. Ces entretiens sont publiés et nous en avons souvent parlé.

Le dernier recueil, relatif à la semaine de 1933, est particulièrement intéressant, car il a pour objet d'étude **Science et Loi** (1 vol. pet. in-4°, v-227 pp.; Alcan, 1934, 20 fr.). Par une rapide vue historique sur *La notion de loi*, M. Abel Rey ouvre le débat. Le mathématicien de Zurich, F. Gonseth, aborde *La loi dans les sciences mathématiques* en un exposé remarquable à tous égards et qui montre (l'idée a fait du chemin depuis Poincaré) l'illusoire fixité des mathématiques : « Si on sait peser à l'endroit convenable, on peut les voir fléchir comme toute autre construction de l'esprit. » Relativisme que l'auteur développe pareillement dans un article de *Scientia* que nous mentionnons d'autre part.

Henri Mineur, généralisant les vues très personnelles qu'il avait émises déjà dans un cours d'Astronomie stellaire en Sorbonne, nous offre une étude très riche sur *La loi en Mécanique et en Astronomie*. L'étude ne pèche qu'à la fin, lorsque l'auteur ne voit dans la loi statistique actuelle qu'une phase provisoire, et que le progrès remplacera par une loi déterministe. Point de vue en opposition formelle avec la Physique moderne, comme E. Bauer n'a pas manqué de le faire ressortir dans la discussion.

Exposé très juste, pour la Physique, du savant suisse A. Berthoud; travail du biologiste L. Cuénot qui fait surtout ressortir la difficulté de la Biologie et la quasi-impossibilité d'y échapper au finalisme.

MM. Henry Piéron et Wallon (*Psychologie*), Halbwachs et Simiand (*Sociologie*), V. Chapot et L. Febvre (*Histoire*) complètent cet ensemble où l'on trouve, au total, des opinions

sérieusement fondées et intéressantes sur l'un des problèmes les plus actuels de la Science et de la Philosophie.

FRÉDÉRIC GUNDOLF (dont le *Gœthe* est un chef-d'œuvre et qui est au premier rang de la critique d'outre-Rhin) avait écrit un **Paracelse** dont *S. Stelling-Michaud* publie une bonne traduction française (pet. in-16, 263 p., portrait; éd. *Je sers*, 1935). Sur ce médecin indépendant et qui préférait l'observation au savoir livresque, dont le souvenir un peu légendaire est à l'origine du *Faust* gœthéen, nous aurions intérêt à avoir une étude objective. Gundolf nous offre surtout un discours, d'ailleurs brillant, avec la fréquente obsession de comparer Paracelse à Luther. Il est vrai que le critique allemand voulut seulement « montrer l'esprit universel de la méthode [de Paracelse] sans ajouter à la littérature bibliographique ou médicale ».

LES REVUES

A. MAYOR. *Les bases mathématiques de la notion intuitive de spatialité* (**Rev. Scientifique**, 9 mars 1935).

Vues assez suggestives : la théorie des quanta nous montre que la notion de spatialité n'est valable qu'à partir des atomes. (A rapprocher des récents efforts de J.-L. Destouches pour construire l'espace à partir de la notion de corpuscule.)

F. GONSETH. *La réalité et la vérité mathématique* (**Scientia**, Bologne, XII-1934).

« Le mathématicien zurichois s'oppose ici, comme mathématicien du devenir » au « mathématicien d'hier ». Il montre ainsi les « variations de la notion de vérité mathématique » et les « nuances actuelles du vrai mathématique ». On échappe au scepticisme en prouvant qu'une théorie automatique convenable englobe les divers aspects du vrai mathématique. Mais, en tout cas, ce piquant article est à

verser au procès que les modernes font volontiers au dogme de la mathématique éternellement et absolument *vraie*. (V., du même auteur, sa contribution au recueil *Science et Loi* dont nous rendons compte à la partie « Livres » de la présente chronique.)

Ed. Le Roy. *Ce que la Microphysique apporte ou suggère à la Philosophie* (premier article) (**Revue de Métaphysique et de Morale**, avril 1935, pp. 151-184).

Contribution très importante aux problèmes actuels de la philosophie des sciences. Nous y reviendrons lors du second article. D'ores et déjà disons que M. Le Roy parvient à présenter de façon personnelle et profonde les thèmes connus et les résultats déjà discutés de la Physique atomique.

[R. Le Bret] *Napoléon est-il mort d'un cancer?* (**Bulletin trim. de la Ligue française contre le cancer**, déc. 1934).

Article documentaire semblant prouver que, contrairement à l'opinion traditionnelle, l'empereur serait mort non d'un cancer mais d'une hépatite amibienne causée par le climat de Sainte-Hélène.

É. Gilson. *La méthode réaliste* (**Revue de Philosophie**, mars-avril 1935).

Article très vigoureux et personnel où l'auteur réagit excellemment contre un certain idéalisme dont les savants mêmes ne sont pas toujours exempts. Idéalisme illogique et incohérent, car la science suppose essentiellement un donné qui lui est antérieur et extérieur.

Au même numéro, longue étude de J. Paulus sur *La Psychologie de M. Pierre Janet*.

A. G.

LES LETTRES ET LES ARTS

FIDAO-JUSTINIANI. *Le Cardinal de Richelieu, père du classicisme.*

En ces jours où l'Académie fête son troisième centenaire, il était curieux de rappeler ce que Richelieu, en la fondant, avait voulu. Et c'était, pour des motifs politiques, faire de la France un peuple majeur, en lui faisant connaître et maîtriser son génie. En quoi Richelieu se trouve être le Père du classicisme. Étude très neuve et surprenante d'une question qui ne l'est guère...

M.-A. COUTURIER. O. P. *Romée, ou le pèlerin moderne à Rome.*

« Il suffit, même à un profane, d'ouvrir ce livre, pour voir avec quelle clarté, quelle loyauté, quel sens des difficultés, les problèmes obscurs ou délicats sont abordés, et résolus, du moins quand ils peuvent l'être. »

JOSEPH FOLLIET. *Cinéma.*

Golgotha.

HENRI POURRAT. *Quelques livres.*

A travers les revues : André Gide et notre temps.

Le Cardinal de Richelieu père du classicisme

Si Richelieu ne l'y eût en quelque façon contrainte, jamais la France n'aurait fait de son génie, et de sa tradition, l'objet d'un examen sévère. Son génie, en effet, ne l'incommodait point ; elle s'accommodait fort bien de sa fortune, et elle ne mettait un terme quelquefois à ses longues agitations que pour se ménager, — au moins le disait-on, — le loisir de recommencer.

Ses annales pourtant dénonçaient, d'espace en espace, une ambition plus haute et comme un parti pris de surmonter le monde, avec soi-même. Le peuple français était donc, à en juger par l'ensemble de son histoire, appelé à un grand destin, et il est clair qu'il en avait conscience. Ce qu'il discernait moins distinctement, c'étaient les conditions, les voies et moyens de l'empire.

I. — La tradition et le génie français

L'humeur des Français, à vrai dire, était un problème qui avait longtemps exercé, et qui ne laissait pas d'embarrasser toujours les plus fins gloseurs de l'Europe. Car si la

nation française, éternellement travaillée par des querelles domestiques, n'avait d'yeux, semblait-il, que pour ses misérable dissensions, il n'y avait affaire néanmoins qui intéressât le destin de l'Occident, dont elle ne fît après tout sa propre affaire. Les faibles, ses anciens clients, étaient-ils quelque part en proie? Ralliée comme par miracle, elle accourait, au pas de charge; et ses alliés la trouvaient toujours à leurs côtés, à la minute justement où il n'y avait plus espoir ni apparence qu'elle pût les joindre. Son procédé, en tout, tenait de l'improbable et du fortuit : cependant tout cédait, dans les combats, à sa bravoure légendaire, et tandis que la France, indécise, marquait le pas, le monde discourait en vain de l'impossible et du faisable.

L'histoire enregistrait, et ne savait pas expliquer, ce qu'elle appelait des « miracles » : ces victoires des légions gauloises, qui étaient autant de défis à la prudence humaine et à ses règles. Spectacle étrange, où la raison manœuvrière était mise en échec, et en demeure d'avouer, avec son propre vasselage, la transcendance du génie et son mystère.

Ce n'est pas qu'à tout prendre on ne remarquât dans les jeux du Mars gaulois quelque uniformité, dont ses ennemis, gens fort positifs, allaient tirer parti. Ses offensives, il est vrai, surprenaient toujours la raison, qui ne fait point état, dans ses calculs, de ce qui n'est pas de son ordre. L'Espagne, toutefois, l'Autriche et l'Italie, devaient, avec le temps, opposer on ne sait quelle habile résignation à ces orages qui venaient de France et qui bouleversaient, en un instant, la face de l'Europe. L'effet n'en était donc jamais petit, et l'Espagne, en particulier, en était merveilleusement contrariée. Cependant elle paraissait, à chaque retour du cyclone, un peu moins étonnée; et de jour en jour plus acquise à son rêve de monarchie

universelle. Elle avait pris garde à l'humeur de nos Français, et que leur premier feu emportait tout, mais n'était guère de durée. Aussi la voyait-on moins avide d'agir que d'observer ; peu disposée à faire tête à l'ouragan, et toujours prête à lui quitter la place. Car elle savait bien qu'un jour elle reprendrait en détail ce qu'elle avait livré en gros, et qu'au surplus ce sont les hommes de conseil qui dictent les traités.

L'Italie, là-dessus, avait élaboré une doctrine au gré des politiques, où le sort de l'Europe, par propositions strictement déduites, était comme réglée d'avance, et l'hégémonie déférée au plus prudent. Dans ce corps de supputations étrangement précises, les chances de la France, on le devine, apparaissaient médiocres, et son génie, tout seul, impuissant à lui assurer l'empire, ou à l'en-mettre en posssession : dure sentence, qu'allaient contresigner le cardinal de Richelieu et son équipe d'écrivains.

Ceux-ci, à l'exemple du maître et par son ordre, allaient entreprendre en effet, au nom de la nation française et dans son intérêt, un véritable examen de conscience, que nous verrons se poursuivre et s'étendre, et qui sera comme le prélude ou l'amorce d'une révolution, la moins prévue et, à coup sûr, la moins frivole, que connaisse l'histoire.

Richelieu avait mesuré, au juste, les difficultés de sa tâche, et connu, de surcroît, les limites de son pouvoir : car personne ne tient à sa merci les circonstances et les temps. Ces courages gaulois qu'il avait enfin surmontés, et qu'il tâchait d'apprivoiser avec la règle, pour en faire, sous lui, l'instrument de l'empire, n'allaient-ils pas, lui mort, se ressaisir et retourner à leurs anciennes habitudes ? « Les desseins de longue haleine, notait-il dans son *Testament*, ne sont pas les plus sûrs en ce royaume. » Il prenait garde, à tout moment, qu'il avait sous la main la

plus riche matière et la moins stable, des énergies visiblement de même souche, et qui, non moins visiblement, échappaient à l'esprit de corps, démentaient en quelque façon leur commune origine. Il semblait qu'un Francais ne fût de sa famille que par la volonté d'être un prodige, c'est-à-dire unique en son genre et jamais deux fois pareil à lui-même. Tel était le génie de la nation, qu'un La Fontaine découvrait sans peine, lorsqu'il faisait, dans les sujets qu'il pouvait observer, la part du naturel et celle de l'acquis : « On ne saurait, écrivait-il, mieux représenter le génie de la nation que par ce dieu qui savait paraître sous mille formes ; l'esprit des Français est un véritable Protée. »

Or ce n'étaient point là, au fond, jeux de théâtre, encore moins jeux passagers. Les saillies du génie français étaient en somme invention ou création incessante, et la marque certaine, et les effets, d'une vitalité exceptionnelle. L'histoire ne connaissait rien de semblable, après tout, à ce devenir éternel, qui se soutenait de lui-même, et qui avait trouvé dans la vigueur de son élan, avec le secret de durer, sa meilleure défense. L'Europe ne comprenait rien à cette république d'inventeurs, lâchés sur tous les chemins du possible, épris de l'impossible même, et si peu soucieux du présent, qu'ils ne s'avisaient point de l'asseoir, ni de le couvrir. Cela ne laissait pas d'aller toujours, contre toute raison et en dépit de tout : *Per Dio !* s'écriait le nonce Gui Bentivoglio, il y a plus de huit cents ans que cela dure !

Cette extraordinaire réussite était cependant menacée. La prudence de l'Ennemi ne se démentait point ; elle poussait, dans l'ombre, ses travaux d'investissement, et l'étreinte se resserrait autour d'une Gaule livrée à ses jeux familiers, corps à peu près fluide ou retenu par le plus lâche des liens. Dans une place aussi mal défendue,

ou gardée, si l'on veut, tellement quellement, l'Espagne n'avait point de peine à se ménager des intelligences; quoique le gros de la nation ne fît pas volontiers confiance à l'étranger. Mais encore ceux-ci, qui se ressaisissaient quand l'ennemi était aux portes, ou déjà au cœur du royaume, ne lui offraient que trop d'occasions, on l'entend bien, de mettre en compromis leur liberté; et l'Éminentissime évoquait, là-dessus, des antécédents qui étaient en quelque façon des présages : « Certains sujets sont tombés en la servitude de leurs ennemis, pour vouloir trop de liberté sous leur souverain naturel. »

C'était là le problème, entre tous angoissant, et d'autant plus que l'ennemi dernier venu était très fort, avait de Rome même hérité, semblait-il, la vaste ambition et l'exacte prudence. Ainsi, moins que jamais pouvait-on poursuivre une expérience, dont au surplus le bénéfice, ou l'intérêt, n'apparaissait pas clairement. Inventer ou créer, sans méthode et sans règle, sans intention de fonder quelque chose ou de consommer un chef-d'œuvre, ce n'est peut-être pas la meilleure façon de vivre ou même de créer? Cela avait l'air, plutôt d'une dangereuse gageure, dont la France eût réglé, sans compensation, les frais. S'installer dans le provisoire, — si l'on peut dire, — c'est peut-être, après tout, ne rien tenir? Au reste, les nouveautés en général se paient, et quelquefois fort cher; mais on ne compte pas les ruines qu'entasse une inquiétude éternelle, que rien ne satisfait. Cependant l'on était de toutes parts guetté et menacé; et ce n'est pas avec le génie seul, ou la seule *furia*, qu'on a raison d'un ennemi armé de toutes pièces, et surtout de conseil. Aussi Jean de Silhon revenait à la charge, déplorait « cet aveuglement qui a presque occupé, écrivait-il, toute la France, de négliger la prudence et l'ordre, pour n'estimer que l'impétuosité et n'adorer que le courage. »

Il n'y a jeu qui n'ait ses lois, plaisir qui n'ait sa règle, au défaut de laquelle il n'est qu'un exercice assurément nuisible ; et l'honneur de servir n'emporterait, pour toute condition, que du courage et de la bonne volonté ? Rien ne supplée, il est très vrai, la bonne et forte volonté, et c'est à elle qu'appartient, de droit, l'empire : à une condition, pourtant. Toute seule, elle peut, exceptionnellement et par surprise, rendre quelque service ; pour l'ordinaire néanmoins elle dessert, car d'elle-même elle est bizarre, incohérente et par suite inconstante ; elle est aveugle, et ne sait non plus profiter des occasions, que distinguer les temps. Elle est par là à charge aux autres, et quelquefois à elle-même. Servir est un grand *art*, qu'on n'apporte pas en naissant et qu'il faut de nécessité apprendre ; la bonne volonté n'en vient à bout que si elle se fait tous les jours plus intelligente. On ne manie bien un outil, — plume, épée ou rabot, — que si l'on a surpris, avec les secrets de l'outil lui-même, tous les arcanes du métier. La maîtrise n'est nulle part un luxe ; et si les moindres professions avaient en ce temps-là leurs maîtres, il y en avait trois, comme par hasard les plus importantes, — la politique, la guerre, les lettres, — qui ne comptaient guère, après tout, que des apprentis. La France n'avait pas encore enfanté un Auguste, un Scipion, un Virgile ; aussi l'empire, sur lequel elle mettait la main de temps en temps, lui échappait toujours.

Il était réservé à Richelieu de faire du peuple français, proprement, un peuple majeur. Henri IV lui-même, qui avait des parties de maître, n'était pas, on s'en doute un peu, un maître tout entier. Chacun sait qu'il était volage, et il ne l'était pas seulement au déduit. Sa politique avait bien du rapport à ses amours ; et d'être, comme il l'est, au gré de nos Gaulois, en dit long aux gens avertis. Il avait l'humeur de son peuple, un charme naturel, beau-

coup d'esprit, peu de doctrine, de l'aversion pour toute sorte de contrainte. Il avouait, avec cela, une prudence de Gascon ; aussi sut-il mettre à profit l'habileté d'un diplomate consommé tel que d'Ossat. Mais du Perron ne trouva guère auprès de lui, — la religion mise à part, et les relations avec Rome, — l'audience qu'eût méritée cet esprit vaste, universel, aigu, qui avait jugé d'un coup d'œil toute la tradition, et la race, et l'État, et qui devait léguer tant de fortes pensées à l'un de ses élèves, le futur cardinal de Richelieu.

Il n'est que trop vrai qu'Henri IV, toujours à l'affût de la bagatelle et nourri dans les camps, n'était pas de taille à cerner le problème presque infini que posait l'état de la France enfin rendue et pour ainsi dire épu sée par ses excès. Il y avait d'abord, et avant tout, un problème à résoudre, dont le cardinal du Perron possédait seul les termes ; il y avait, dans les traditions de la Gaule et dans l'âme de la nation, comme un vide et une lacune, où seul du Perron avait pénétré, et dont seul il avait mesuré l'étendue. « Ce grand cardinal », comme dit Balzac, — et nous dirons, ce grand Normand, — avait justement deviné la vertu d'un autre Normand, François de Malherbe : et cette rencontre est tout un symbole.

Le génie de la vieille Gaule, emporté à son dangereux vertige, avait enfin ramené le chaos et anéanti toute forme, sur un sol toujours labouré et comme voué aux désastres. Ce grand spectacle témoignait de la malignité du génie livré à lui-même, impatient du moindre joug, ennemi de toute sagesse. Or les lettres françaises étaient à l'image, après tout, de la politique française, et ce n'était pas d'elles que la Ligue et les anti-ligueux eussent pu recevoir une règle et une leçon. Les *Quatrains* du sieur de Pibrac étaient, il est vrai, dans toutes les mains, mais il parut bientôt qu'ils manquaient de vertu ; et Jules-César

Scaliger n'avait point fait école. La Pléiade avait dérobé quelque chose aux Latins, mais s'était montrée, — voyez le hasard, — peu friande de leur prudence et de leur jugement ; et cette expérience prolongée a surtout démontré qu'on peut imiter les anciens toute sa vie, et n'être pas *classique* : les Romantiques ne s'y sont point trompés. Malherbe apportait aux Français justement ce qui leur faisait cruellement défaut : la vraie prudence, en d'autres termes, l'art de gouverner son génie.

Mais Malherbe, à l'instar de Scaliger, n'eût rien été, ou n'eût point fait école, sans du Perron, qui le mit bien en cour ; et puis sans Richelieu, qui, ayant connu son mérite, ne feignit point de lui venir en aide, de toutes les manières (1). Nous verrons aussi que, sans Richelieu, le théâtre fût demeuré ce qu'il était, c'est-à-dire informe et sans lois, ou ne se fût guère réglé. Cet homme avait saisi d'emblée, et d'une vue, le problème français dans sa teneur indivisible ; et tout de suite discerné qu'il serait vain de réformer l'État, si les esprit devaient rester fidèles au passé et à leur imprudence origineile. Aussi Richelieu allait-il mener de front la réforme morale et l'autre.

II. — L'Œuvre de Richelieu

Sa qualité de clerc et de cardinal de la sainte Église

(1) Le cardinal écrivait au poète, en date du 15 mars 1628 : « J'ai lu vos vers (*Au Roy allant châtier la rébellion des Rochelois*)... Je ne dirai pas que je les ai trouvés excellents, mais bien que personne de jugement ne les lira qui ne les reconnaisse et avoue tels. Les meilleurs esprits vous doivent cet hommage d'approuver tout ce qui vient de vous comme *parfait*... Assurez-vous que j'embrasserai tous vos intérêts comme les miens propres. »

lui devait rendre en quelque sorte aisée, ou, si l'on veut, moins malaisée, la tâche de régler ensemble les institutions et les consciences : à prendre ce mot-ci dans son sens le plus large. Il devait donc mettre la main sur tous les foyers de pensée, ou veiller de fort près sur tout ce qui se débitait ou s'enseignait, dans la Sorbonne, dans les maisons d'éducation, parmi les deux clergés, enfin parmi les gens de lettres. Mais encore il devait se faire instituteur lui-même, et tout d'un temps instruire les pasteurs avec les peuples.

Il n'y avait homme qui l'approchât, depuis le roi jusqu'au moindre sujet du roi, dont il ne fît au propre son élève, et qu'il ne laissât étourdi pour le reste de sa journée. S'il y avait des gens dont le prince eût affaire au loin, ses lettres les allaient trouver dans leur maison, et leur épargnaient le souci de consulter et de conclure : ces lettres, en effet, dissipaient toute incertitude et emportaient l'assentiment par on ne sait quelle évidence foudroyante. Ses nombreux serviteurs, une foule d'agents, — prévôt, commis ou intendants —, étaient ses interprètes auprès du *public* ; et néanmoins il l'enseignait directement par des morceaux de sa façon, qu'il faisait insérer dans la *Gazette*, et par quantité de factums, écrits sous sa dictée, ou rédigés, d'après ses instructions, par des écrivains à ses gages.

Au reste, les meilleures plumes du temps s'offraient d'elles-mêmes à le servir, et n'appréhendaient point de se commettre, ni d'avilir l'esprit, en honorant ce génie altissime. Malherbe consacrait sa lyre à chanter « ses actions miraculeuses » ; et dans *Cinna*, Corneille burinait une image du cardinal, sous couleur d'évoquer la prudence d'Auguste. Guez de Balzac, Jean de Silhon, haussant la prose au-dessus d'elle-même, donnaient la réplique à Malherbe. Cependant Richelieu accréditait Jean Chape-

lain auprès des gens de lettres et, avec Chapelain, un Aristote mis au point par la critique italienne. Presque en même temps il fondait l'Académie française, et prétendait par là associer les Lettres à l'État, loger l'esprit au cœur de la cité, dont il enchaînait le destin à celui de tout l'univers. Car la France à ses yeux n'était que le « chevalier de l'Europe » ; et l'Europe n'était elle-même qu'une province, ou un canton, de l'univers qu'il convoitait : au moins à sa façon, et pour y faire régner l'ordre, un ordre assis lui-même sur le droit.

La nation française était donc appelée à prendre en main la querelle des nations, ou menacées, ou déjà asservies par la Maison d'Autriche. Elle allait affronter ce terrible Conseil d'Espagne, consommé en prudence, et qui tenait Vienne en respect, avec toute l'Europe ; maître passé, et du reste sans pair dans l'art de détrousser les peuples, donnant le change là-dessus aux saints eux-mêmes, qui regardaient en général d'un œil bénin son immense cupidité (1). Mais il était trop évident qu'à

(1) On peut bien supposer, — et on l'a fait, — que la justice et l'équité, dont Richelieu se réclamait de son côté, n'était rien qu'une feinte aussi, à l'abri de laquelle il donnait carrière à sa *libido dominandi*. Qu'il recherchât l'empire, la chose ne fait pas question ; mais qu'il confondît *empire* et *service*, la chose est véritable : sa correspondance l'atteste, et son théâtre, et pareillement son action, où l'on surprend un souci d'ordonner le geste à la conscience. Il reste le factum ou, pour mieux dire, le pamphlet intitulé *le Catholique d'Etat*, où il semble bien que le cardinal ait mis la main. Mais si ce factum n'est pas une thèse ou un ouvrage de doctrine, on s'aperçoit, en outre, à le lire attentivement, qu'il ne dit pas ce qu'il a l'air de dire. L'auteur s'adresse à ces théologiens qui tenaient le parti d'Espagne, et il leur dit : vous tolérez les rapines des Espagnols, peut-être même les approuvez-vous. Je ne discute pas votre théologie, et, si vous y tenez, j'abonderai dans votre sens, mais pour vous retirer tout prétexte de harceler la France, qui s'en tient, elle, aux maximes communes, et qui ne voudrait pas user des licences que vous souffrez aux Espagnols.

moins de se mettre en état d'opposer conseil à conseil, et prudence à prudence, on ne viendrait jamais à bout d'un aussi subtil adversaire.

Richelieu était le conseil fait homme, et il paraissait né pour confondre tous les prudents; mais dans le même temps, par une malice du sort, il présidait à la nation la moins flegmatique qui fût, fringante et impatiente à merveille, prête toujours à tout risquer, ennemie du commandement et de la règle même, bref, le contraire en tout des Espagnols de ce temps-là. Que cette race impolitique eût enfanté un Richelieu, c'était un miracle en effet, et qui allait à son tour enfanter d'autres miracles. Le cardinal n'a pas plutôt saisi « le timon des affaires », qu'il songe à rassembler et à soumettre à une même direction ces multitudes déchaînées qui ne connaissaient point de loi, et qui à peine connaissaient un maître. La tradition, à cet égard, n'énonçait rien, ou presque rien, de positif; c'était une manière de brouillard tout propre à entretenir la discorde et à confirmer le dérèglement. Le roi, les Grands, les parlements, le parti huguenot, disputaient entre eux de l'empire, et les lois n'avaient pas plus de crédit que n'en avait le souverain.

A cette tradition anticivile, il importait de substituer sans retard un *esprit public* qui en fût le contrepied, c'est-à-dire limpide et décisif, intraitable sur l'unité du corps et de son chef, formel sur la hiérarchie des fonctions, sur l'attribution des emplois aux plus capables, sur l'indispensable concours de tous aux fins très hautes, qu'un sort enviable assignait à la communauté française. Or cet esprit public était tout entier à créer; mais il le fallait en outre affermir, et ensemble dresser, contre le torrent d'une tradition deux fois millénaire. Richelieu s'attela d'urgence à cette tâche surhumaine, avec sa généreuse équipe d'écrivains, qui comptait, on l'a vu, les princes

de la plume. Encore devait-il réunir ces derniers en corps distinct, et faire de l'Académie le juge du mérite : afin qu'on apprît d'elle, après lui comme de son temps, en quoi consiste un mérite accompli, et ce que c'est qu'un bon esprit.

L'Académie, pour satisfaire à son mandat, n'était pas réduite à chercher, ni à faire œuvre d'inventeur ; car elle avait pour ainsi dire sous la main le mètre et le modèle que ses fonctions de juge requéraient. Le mérite exemplaire et le solide esprit du cardinal lui allaient tenir lieu de principe et de loi ; les lettres françaises, jusqu'à la fin du siècle, n'auront pas de plus sûre ni de meilleure règle que le prince lui-même. Les arts feront, à cet égard, comme les lettres, et disputeront de conduite avec le souverain. Les sciences elles-mêmes, pour se rendre enfin positives, lui déroberont sa méthode ou le secret de sa prudence. Tant il est vrai que l'État, aux mains d'un vrai maître, commande le progrès de tout le corps.

L'esprit public du siècle dit de Louis XIV ne sera que l'esprit de Richelieu, départi au prince et à ses sujets par réflexion et par une action combinée de la parole, de l'écriture et de l'exemple. Si bien qu'avec le temps, un chacun se découvrira, si l'on peut dire, homme de cabinet.

Là-dessus je prends garde au sort, en vérité sans précédent, que les lettres françaises allaient faire à la politique : à ses fastes, à son génie, à ses maximes. On sait bien que la tragédie, celle de Corneille en particulier, ne se lasse point d'exploiter la raison et les intérêts d'État. Cependant Richelieu n'a pas plutôt paru, que Malherbe a trouvé son homme, le seul sujet qu'il jugeât *digne* de ses chants ; et sa correspondance atteste qu'il ne quittait point des yeux le demi-dieu : si d'ailleurs son humilité, ou quelque malice normande, lui faisait dire « qu'un

poète n'est pas plus utile à l'État qu'un bon joueur de quilles ». Balzac rendra presque vulgaires, par des écrits que vont s'arracher les honnêtes gens, les mystères du cabinet. Il fera plus ou mieux encore ; car il transposera, à l'usage des gens de lettres, les maximes qui jusque-là n'étaient qu'à l'usage du prince. La doctrine classique est tout entière dans Balzac, qui sera comme le fourrier du classicisme et l'Apollon ou le confident de Boileau. Chapelain sera entêté de politique, et le compère de Balzac en toutes choses. Jean de Silhon achèvera de mettre le public dans le secret de la cabale, c'est-à-dire de l'art de gouverner les peuples et soi-même avec eux. « Depuis César, écrivait-il, le monde n'a point vu de conduite plus forte » que celle, on l'entend bien, de Richelieu. Bossuet pouvait bien venir, après cela ; Silhon, Balzac, Corneille, Coeffeteau lui-même, avec le cardinal, avaient plus qu'ébauché les pages immortelles, — que tout le monde a lues dans le *Discours*, — sur la « conduite » des Romains.

Il s'agissait donc, désormais, d'apprendre à se conduire, pour mériter l'honneur de sceller la coalition des États rebelles au joug, et d'en assumer la conduite. Or c'était là, de quelque côté qu'on la prît, une terrible affaire. Henri de Rohan observait que « pour traiter avec l'Espagne », il importait de faire choix de « personnes flegmatiques et qui ne tinssent rien de l'humeur impatiente dont on accuse la nation française ». L'observation valait également pour l'Italie, qui la première avait nommé la *furia francese*, et qui s'en était expliquée de sorte à ne laisser, à cet égard, aucun doute sur sa pensée intime. Encore fallait-il que ce flegme qu'on désirait aux diplomates se retrouvât dans les officiers et généraux, qui devaient être tous autant de capitaines. Il fallait, de surcroît, que la nation ne connût qu'une âme et un chef, et qu'elle se donnât pour loi de surpasser les Espagnols en

savoir-faire. Richelieu « a fait voir, disait Silhon (1)..., que n'ayant pas les vices des Français, il avait en un degré éminent les vertus des autres nations, et qu'il avait bien de la hardiesse pour entreprendre, mais qu'il avait aussi de la constance pour poursuivre, et de la patience pour achever ». Nous avons là les grands traits du *modèle*, dont l'Académie allait s'inspirer pour juger du mérite, et sur lequel nous verrons se former deux générations de Français.

(*A suivre.*)

FIDAO-JUSTINIANI.

(1) A vrai dire, Silhon écrit : « Le roi a fait voir... » Mais il écrit cela à l'occasion du siège de la Rochelle, dont Louis XIII était si las qu'il l'eût levé, si Richelieu eût fait mine seulement de s'en désintéresser, et s'il n'en eût point pris sur soi la direction, avec toutes les charges. Au reste, la consigne était de tout donner au roi, même ou surtout les qualités de son ministre : pour le contraindre, en quelque sorte, à tâcher de les acquérir.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Romée, ou le pèlerin moderne à Rome

Il n'est peut-être pas très honnête de rendre compt d'un livre qu'on n'a pas lu entièrement. Mais le serait- davantage de parler gravement d'un ouvrage aussi savan quand on n'a personnellement aucune compétence e histoire et en archéologies sacrées? Je n'en parlerai don pas gravement, je dirai le plaisir que j'y ai pris...

Toutefois il faut savoir qu'il ne s'agit pas ici d'u ouvrage de seconde main. Les deux auteurs ont fait, pen dant sept ans, de très longs séjours à Rome, et leurs affir mations se fondent principalement sur les résultat acquis par les travaux les plus récents de l'Institut Pon tifical d'Archéologie sacrée qui les a très aimablemen « hébergés ». Et il suffit, d'ailleurs, même à un profane d'ouvrir ce livre, pour voir avec quelle clarté, quell loyauté, quel sens des difficultés, les problèmes obscur ou délicats sont abordés, et résolus, du moins quand il peuvent l'être. J'ajouterai une impression personnelle des solutions qui, sur place et même exposées par eux d vive voix, me demeuraient difficiles, deviennent, à la lec ture, parfaitement précises et claires. Enfin, je dirai, pou expliquer bien des choses, que Robert Boulet est un ancien Chartiste, et que Mme Noële Denis fut, il y a quel ques années, reçue docteur en Philosophie Scolastique il est vrai que l'un a laissé les Chartes pour l'amour de la peinture, et je crois bien que l'autre a plus ou moins quitté la scolastique pour l'archéologie et l'histoire... Mais ce

sont là de ces abandons qui assurent à l'esprit une liberté et une certaine horreur de la déformation professionnelle, tout à fait inestimables.

Ceci dit, et en m'excusant beaucoup de ne pouvoir faire mieux sentir un des mérites principaux de ce très beau livre, je voudrais simplement faire comprendre que ce « guide » plein d'érudition, comportant plus de noms, de dates et de mesures que tout autre, est une des plus charmantes, une des plus passionnantes lectures qu'on puisse faire. Un guide ressemble toujours plus ou moins à un indicateur des chemins de fer ; mais celui-là se lit comme un roman d'aventures. D'ailleurs, ne s'agit-il pas ici, entre ciel et terre, des plus belles aventures qui soient ? et de cette grande Aventure humaine que fut la dissolution de l'Empire romain et l'Église se bâtissant de ses débris encore vivants ? Et c'est sans doute pourquoi je ne l'ai peut-être pas lu encore tout entier ; je veux dire : de bout en bout. C'est qu'à tout moment je me disais : « Que pensent-ils de telle Église, de telle peinture ? que disent-ils de tel saint ? abordent-ils telle question épineuse ? » Et je courais à la page, puis passais à une autre histoire, toujours enchanté de mille trouvailles.

Et je ne sais trop si quelqu'un qui n'est jamais venu à Rome, qui n'est « Romée » à aucun titre, trouverait à cette lecture le même attrait, mais pour qui y a vécu quelque temps, c'est une chose à la fois délicieuse et bien émouvante, de voir ainsi se lever de toutes les pages les regrets avec les souvenirs : comment a-t-on pu passer si près de tant de merveilles, sinon sans les voir, du moins sans leur donner un peu de cette ferveur qui brille partout ici ?

Sans doute, ce livre est avant tout un guide du pèlerin chrétien, mais ce pèlerinage se fait dans un des plus beaux lieux du monde, un des plus chargés des œuvres d'art de tous les temps. Et c'est une des qualités les plus charmantes et les plus neuves de ce guide que le sentiment très sûr qui, à propos de tout et de rien, et sans insister,

comme en passant, porte un jugement personnel sur les choses vues. Ces deux chrétiens tout occupés d'aller sur place résoudre de graves problèmes, ce sont aussi deux artistes qui se promènent, et rien ne leur est indifférent : ni la couleur du temps, ni les cris des gamins, ni les monuments vieux ou neufs, ni les œuvres illustres ou méconnues. Leur liberté est entière : les réputations officielles, le beau métier, ne leur cachent pas la pauvreté de l'inspiration, les gaucheries ne leur voilent pas non plus la ferveur des intentions. Et ils savent aussi que la meilleure volonté du monde ne donnera jamais une vraie sensibilité de peintre ou de sculpteur. Ils voient clair. Ils appellent les choses par leur nom. Canova et Thorwaldsen ne leur paraîtront jamais de bons sculpteurs : ils voient sur eux « le signe glacial de l'Académisme ». Ils disent que telle mosaïque resplendissante de Saint-Paul-hors-les-murs est une horreur, que telle salle consacrée par Pie IX à l'Immaculée Conception est affreuse, car c'est ainsi. Ils disent que tel « chef-d'œuvre » illustre est dépourvu d'intérêt. Ils disent que tout ce qui est peinture moderne au musée du Vatican est d'une médiocrité d'autant plus désolante qu'elle est plus somptueuse et plus en vue : toutes vérités qui ne sont pas habituelles dans les guides, mais qui soulagent le cœur, et qui, d'ailleurs, n'ont aucunement empêché un article fort élogieux de l'*Osservatore Romano*.

Mais à côté de ces justes sévérités, la grâce des plus humbles choses, la magnificence des très grandes, sont profondément senties et admirablement dites. Les pages consacrées à Fra Angelico, à Raphaël, à Michel-Ange, sont étonnantes de clairvoyance et d'enthousiasme ; celles qui, entre cent autres, nous décrivent avec pas mal de malice la petite église des Saints Nérée et Achillée, merveille pas très sérieuse du docte Cardinal Baronius, ne sont pas moins bonnes. Comme on voit bien ici cette perfection, cette liberté du goût auxquelles se reconnaissent les vrais amateurs mais qui ne s'atteint guère si l'on

n'aime pas la beauté partout où elle est : chez Cavallini et chez le Bernin, chez Raphaël et chez Delacroix, au Gesù et à Santa Maria in Cosmeddin ! Cela n'a l'air de rien et c'est tellement rare...

Mais si excellentes que soient les pages consacrées aux heureuses réussites ou aux splendeurs de l'art, pourtant ce ne sont pas ces merveilles-là que les Romées viennent chercher à Rome : ce sont plaisirs pris en passant, choses « de la route », non de la patrie. Quand il s'agira des réalités spirituelles et de la vie même de l'Église, l'accent changera : duretés et douceurs se marqueront davantage. L'esprit de foi, la charité remplacent ici ce qu'apportaient, pour les choses de l'art, la connaissance du « métier » et le goût. Le ton n'est plus le même. Nous retrouverons pourtant cette curiosité ardente, cette précision, cette volonté de se garder des illusions. Une tendresse parfois amusée, souvent poignante, quelquefois presque amère et comme déçue, ce mélange de passion et de sérieux, cet amour des réalités spirituelles toutes vives et cependant si humainement incarnées dans l'église romaine, dans les entassements séculaires et hétéroclites de l'église de Rome. Enfin, pour la personne des Saints — et c'est un grand exemple — une affection, une douce admiration qu'aucun esprit de boutique ne vient jamais altérer. Il y a là des pages consacrées à sainte Françoise Romaine, à saint Benoît Labre, à saint Philippe Neri, à saint Dominique, à sainte Catherine de Sienne, à saint François, à saint Ignace, à Don Bosco, qui ne pourront laisser personne insensible. On y verra vivre, agir et souffrir les saints, si différents de nous et pourtant si pareils à ce que nous sommes ; si différents les uns des autres et pourtant accordés dans une même folie d'amour pour le Christ et pour son Église.

Pour bien des gens l'histoire chrétienne de Rome, avec ses traditions, ses légendes, ses restes mêlés des splendeurs et des misères de l'art et de la vie spirituelle et qui sans cesse resservent pour d'autres édifices matériels, spiri-

tuels, pourrait sembler un énorme entassement de débris réagencés. Pourtant la vie pullule partout, s'y nourrit de tout. Mais il fallait, pour bien voir cela dans sa vraie lumière, avec beaucoup de science un grand esprit de foi et beaucoup d'amour.

Il faut lire cet admirable livre : pas une page n'y sent la fatigue ou l'effort. Les formules splendides y abondent. Tout est vif, précis, spirituel, et il n'y manque pas non plus certains passages sombres où l'indignation et la colère, contenues dans de justes bornes, disent pourtant les vérités nécessaires.

Ainsi, en tous domaines, et parmi beaucoup d'autres mérites, se révèle ici une qualité bien peu commune : la liberté d'esprit de ces gens passionnés. Passionnés mais libérés par leur amour même. Ils n'ont voulu que la vérité, cette vérité qui délivre et qui n'est tant aimée, même là où elle ne fait que luire « comme un brin de paille dans l'étable », que parce qu'elle est toujours un reflet, parfois aussi une incarnation nouvelle de la « douce Vérité Première ».

fr. M.-A. Couturier, O. P.

CINÉMA

GOLGOTHA

Golgotha ne dément pas son titre. C'est bien le plus grand drame de l'histoire, la passion du Christ depuis l'entrée à Jérusalem, sur les jonchées de rameaux, parmi les hosannas, jusqu'à la Crucifixion et à la Résurrection. Les auteurs, MM. le chanoine Raymond et Julien Duvivier, ont eu le bon sens et le bon goût de n'y mêler aucune intrigue romanesque et de laisser le spectateur en face de la tragédie humano-divine, dans sa douloureuse et glorieuse nudité. Minute par minute, démarche par démarche, nous revivons toute la Semaine Sainte : l'enthousiasme des foules, les complots des Scribes, des Pharisiens et des Prêtres, les assemblées houleuses du Sanhédrin, les pièges tendus au Maître, la trahison de Judas, la Cène, l'agonie au jardin des Oliviers, l'arrestation, les interrogatoires, la flagellation et le couronnement d'épines, le portement de Croix, le Calvaire. La Résurrection vient à la fin de l'œuvre comme un épilogue.

Disons-le nettement : voici un film religieux que l'on peut voir sans envie de trépigner ou de rire. Éloge bien négatif, dira-t-on. Hé ! le mérite n'est pas si mince après tous les *Signes de la Croix* et toutes les *Roses* plus ou moins *effeuillées*. Dans *Golgotha*, rien ne peut choquer le croyant, ni fautes de goût, ni anachronismes, ni prédications intempestives. On a eu le scrupule, qu'il faut louer, de ne mettre sur les lèvres du Christ aucun texte qui ne fût dans l'Évangile ; et l'on a ainsi évité les balourdises énormes qui défigurent les *Passions* en vers, par exemple le fameux :

Laissez venir à moi les petits enfants *blonds* !

Quant à ce que peut penser un incroyant devant le film, c'est une autre histoire, qu'il m'est difficile de conter. J'avoue éprouver à ce sujet quelque crainte. L'incroyant comprendra-t-il?... Je n'en mettrais pas la main au feu.

Du point de vue historique, je ne vois guère de sujet de récrimination. On a reproché aux auteurs d'avoir laissé dans l'ombre tels ou tels épisodes de la Semaine Sainte, par exemple le discours après la Cène. Évidemment la critique porte. Cependant, pouvait-on, sans allonger démesurément le spectacle, mettre en valeur tous les événements de la Semaine Sainte?... Et n'eût-on pas ainsi risqué de porter ombre sur l'événement central : la Passion? Quoi qu'il en soit de cette critique, bornons-nous à constater la fidélité du film au récit évangélique et la conscience qui a présidé au choix des costumes et des figurants, comme à la reconstitution des bâtiments et des sites.

Les critiques de la grande presse ont lancé un autre grief : selon eux, le Christ n'est point assez actif; il ne parle pas; il ne se défend pas; on aurait l'impression d'un pauvre homme, d'avance résigné à tout. Je le regrette pour les critiques de la grande presse : ils pensent ce que pensait Pilate. Le Christ que nous montrent les Évangiles, c'est un Christ majestueux, certes, et qui, au milieu des pires outrages, ne perd rien de sa dignité, mais silencieux et résigné au sacrifice. Cependant, peut-être convient-il de noter que l'acteur qui remplit le rôle du Christ — avec beaucoup de tact d'ailleurs —, M. Le Vigan, offre une légère prise au reproche par une certaine gracilité et par une douceur presque féminine. Gracilité et douceur qui s'accusent d'autant plus que, dans la scène des vendeurs du temple, il déploie une vigueur assez violente. Lorsqu'on lui arrache ses vêtements et qu'il apparaît, frêle et pâle, on ne peut s'empêcher de songer qu'il doit y avoir un juste milieu entre cette reproduction « péruginesque » du Christ et le terrible athlète de Michel-Ange qui envoie les damnés à tous les diables.

La technique est robuste et délicate, ainsi qu'on pouvait l'attendre de M. Julien Duvivier. Les photos de nuit, fort nombreuses et malaisées à prendre, donnent quelquefois de beaux résultats de clair-obscur. La scène de la flagellation, qui eût pu être atroce et odieuse si on l'avait présentée telle quelle, garde toute son horreur sans provoquer le dégoût : on en voit l'effet sur le visage des spectateurs d'abord allumé par la haine et par une malsaine curiosité, passant ensuite à la répugnance, puis à la pitié. Les images de la fin : croix nues sur un ciel d'orage, sont de celles qui ne disparaissent pas de la mémoire. Et pourtant... pourtant, il y a, dans le film, un quelque chose de lent, de traînant, pour dire le mot, un manque d'allant et de dynamisme qu'on a peine à s'expliquer. C'est parce que l'on connaît la fin de l'histoire, me disait un mauvais plaisant. Non : nous avons beau connaître la fin de l'histoire de la Passion, elle demeure toujours neuve pour nos âmes de chrétiens. La meilleure explication que j'aie trouvée, c'est un abus de mouvements et de clameurs de foule, qui produisent une double confusion visuelle et auditive, et comme un perpétuel retard. On ne peut se défendre de quelque impatience.

Nous avons dit le bien que nous pensons de la figuration. La distribution nous paraît assez médiocre — sauf pour M. Le Vigan, déjà nommé, pour M. Harry Baur, qui, avec son autorité habituelle, campe ce « vieux renard » d'Hérode, sceptique, jouisseur et narquois, enfin pour l'acteur (je regrette d'avoir oublié son nom) à qui est dévolu le rôle de Judas et qui présente un Judas assez différent du personnage traditionnel, faible, hésitant, partagé, assez humain somme toute. Pilate — M. Jean Gabin — nous paraît plus parisien que romain, et Claudia Procula nous semble, elle aussi, bien moderne, pour une patricienne.

Signalons enfin la musique de scène de M. Jacques Ibert, qui a tiré un parti fort intelligent des thèmes grégoriens et qui ne manque ni de force ni de charme. Mais

pourquoi avoir choisi, pour accompagner la Passion, le thème *Dies irae* quand celui du *Stabat Mater* offrait des possibilités rythmiques analogues et un souvenir beaucoup mieux adapté au sujet ?

Concluons : *Golgotha* n'est pas un chef-d'œuvre. Mais c'est un bon film — le meilleur film religieux que nous ayons eu jusqu'à présent. Puisse-t-il marquer le baptême du cinéma, art païen !

Joseph Folliet.

QUELQUES LIVRES

Flush, par Virginia Woolf, traduction de Charles Mauron (Stock), et **Miss Ba**, par Rudolf Besier, traduction de Charlotte Neveu (Stock).

Virginia Woolf écrit dans les notes de ce livre délicieux que la question des rapports entre les chiens et l'esprit d'un siècle (peut-on dire d'un chien qu'il fut élisabethain, victorien, contemporain d'Auguste ?) en même temps que l'influence sur les chiens de la poésie et de la philosophie de leur maître, mériterait discussion. Voici, en attendant cette discussion, la biographie du petit épagneul orange de Miss Barrett. On connaît l'extraordinaire roman d'Elisabeth Barrett, qui, recluse, ayant à peine un souffle de vie, vivait d'écrire des poèmes, entre un père puritain et Flush, son épagneul ; jusqu'au jour où parut devant elle un poète, Robert Browning. Miss Barrett, qui ne quittait pas son sofa, se leva, marcha à l'amour comme on marche au canon. Elle se maria secrètement, se fit enlever par son mari, partit avec lui pour les pays du soleil, redevint une vivante et devint une mère sans cesser d'être un poète. Triomphe de la vie sur les règles et les conventions d'une époque « correcte jusqu'à l'inhumanité ». On peut se plaire à découvrir dans la destinée de Flush, chien de luxe, gourmé, policé, ayant conscience de son rang, que l'Italie transforme en un joyeux fils de l'instinct, une réplique fantasque de la destinée de sa maîtresse. Flush, écrit M. Louis Gillet en sa préface, « n'est-ce pas l'image de l'âme anglaise secouant enfin la longue contrainte d'une éducation artificielle et puritaine ? Qui sait ? C'est le barbet de Faust, un petit feu follet, un être de flamme et de désir..., l'esprit de la vieille Angleterre renaissant de dessous l'éteignoir de l'interminable Veuve ».

Un conte philosophique ? Entre l'étonnant mais un peu ennuyeux *Orlando* et l'extraordinaire *Mrs Dalloway*, si riche

de fine vie, c'est plutôt un divertisesment ravissant. La malice ne tient pas ici de la desséchante ironie voltairienne mais de l'humour, qui est une façon de tout mettre dans un climat plus vivifiant, léger et amical. Flush n'est pas un prétexte, une façon pour l'auteur de prendre des vues ironiques sur le monde des humains : il s'agit bien d'un petit chien, de son monde à lui, où les odeurs tiennent une si grande place, de sa vie à lui. Flush est un roman véritable.

Miss Ba, pièce en cinq actes, sans être de même classe, se lit avec beaucoup d'agrément. Ce sont les Barrett dans la maison de Wimpole Street : neuf enfants régentés par un père austère dont l'auteur a fait une sorte de prédicant frémissant de sensualité refoulée, un peu trop dessiné à plaisir, semble-t-il, pour illustrer quelque traité de Freud. On verra naître les amours d'Elisabeth et d'Henriette, M. Barrett tenter de les étouffer, et malgré lui les beaux romans aller à leurs fins. Le rideau tombe sur un mot assez shakespearien de ce père effrayant, qui, apprenant qu'Elisabeth est partie vers ce qui sera son illustre bonheur, ordonne de lui tuer son épagneul. Mais Miss Ba avait emporté Flush...

Le Livre de San Michele, par AXEL MUNTHE, traduit par Paul Rodocanachi (Albin Michel).

Ce livre, qui peut être dit les Mémoires — un peu arrangés — d'un Docteur, a été traduit en vingt-cinq langues. L'auteur écrit qu'il ne s'explique pas un tel succès. Il paraît pourtant explicable. Tout y a travaillé, et le bon et le moins bon du livre. Ce qu'il a de moins bon, c'est son caractère un peu superficiel, une certaine fantaisie facile, un certain ton de salon, connu, convenu, qui doit enchanter le public. On songe que M. de Norpois, par exemple, ou d'autres personnages de Proust auraient beaucoup aimé tels ou tels passages. Le bon, c'est cette variété, cette richesse, tant d'histoires, la vie d'un homme à l'esprit délié, à l'humeur enjouée et fine, qui a beaucoup vu, qui conte agréablement, qui amuse et qui émeut.

HENRI POURRAT.

A TRAVERS LES REVUES

André Gide et notre temps

Le dernier bulletin de l'**Union pour la Vérité** (avril-mai) ouvre le dossier du débat qui s'est déroulé au mois de janvier rue Visconti sur la « conversion » d'André Gide.

M. Guy-Grand, qui présidait, avait demandé non pas « une banale politesse qui édulcore la pensée, mais l'affirmation d'un jugement, même intransigeant ».

Il fut exaucé. Et dès la conclusion de l'exposé, rapide et objectif, de M. Ramon Fernandez, M. Henri Massis passait à l'attaque dont voici la conclusion :

On comprend peut-être maintenant pourquoi et au nom de quoi nous avons attaqué André Gide. Il s'agit pour nous de défendre ce qu'il menace de détruire : la notion de l'homme, sur quoi se fonde la civilisation. Pour attaquée, pour battue en brèche qu'elle puisse paraître, il y a de certains signes, à travers le monde, qui nous font croire qu'en définitive c'est elle qui vaincra.

Et lorsque M. André Gide répond :

Vous, vous pensez que l'homme a donné tout ce qu'il pouvait donner. Je ne le pense pas. Je ne crois pas que l'homme n'a plus rien à dire. Toute la question est là. C'est ce point que nous devrions discuter.

M. Massis répète :

Je tiens — et l'expérience le confirme — qu'il y a une métaphysique naturelle de l'esprit humain.

L'opposition restait peut-être trop simple... La métaphysique naturelle de l'esprit humain est sa nouveauté nécessairement incessante, et nous n'aurons jamais fini de séparer ce qui est changeant de ce qui est éternel en nous.

M. Marcel le marqua bien :

Je me méfie extrêmement de ceux qui ne sont à aucun degré des êtres de dialogue; je crains qu'au moins en puissance ce ne soient des fanatiques, espèce redoutable entre toutes.

Il n'hésita pas cependant à marquer sa réprobation pour l'attitude centrale de Gide : sa méconnaissance de toute hiérarchie des valeurs.

Mais ce qui m'inquiète ici, c'est l'égalité de droits qui semble accordée au meilleur et au pire; par là se trouve, en effet, posé et résolu, non sans précipitation, un des problèmes les plus graves qui soient : une hiérarchisation intérieure peut-elle être effectuée, qui sauvegarde les droits imprescriptibles de la sincérité? Ceci je le crois, du plus profond de moi-même.

A cette position M. Maritain donne son plein assentiment :

Je me rallie entièrement à l'exposé que Gabriel Marcel a fait tout à l'heure et qui m'a beaucoup touché; ce que Marcel a dit là me semble fort important...

La conversion d'André Gide est, précise-t-il, une chose émouvante et digne de respect :

En tout cas ce n'est pas à ceux qui, depuis si longtemps, reprochaient à Gide de ne pas choisir, de se réserver toujours à la disponibilité d'une nouvelle expérience, de ne jamais s'engager — ce n'est pas à eux de lui reprocher maintenant son option, et cette tentative de sortir de perplexité.

Et, s'adressant à Gide :

le drame de votre vie et de votre œuvre, c'est une recherche, poursuivie à travers toutes sortes de vicissitudes, des valeurs évangéliques — vous avez toujours aimé l'Évangile, et pas seulement à l'époque de *Numquid et tu* — et en même temps une sorte d'impuissance à voir l'Évangile là où il est, c'est-à-dire dans l'ordre de la vie éternelle.

L'erreur est de chercher *ici-bas*, dans le sensible, ce qui n'appartient qu'à l'éternité de l'esprit :

Le catholicisme, le christianisme, l'Église, sont des réalités de l'ordre de la vie éternelle; il faut, pour les percevoir selon leur être, un regard adapté à l'éternel.

Nous tous qui nous disons chrétiens, il est vrai, nous ne savons pas non plus retrouver pleinement cet esprit de l'éternité. Mais faut-il juger le Christ d'après nous ?

C'est une étrange injustice de juger le christianisme d'après les faiblesses d'hommes dont le christianisme lui-même enseigne qu'ils sont des pécheurs, qu'ils font par leurs péchés mourir leur Dieu.

Mais si l'on n'a pas le droit de mettre au compte de l'esprit du Christianisme ce conformisme social auquel nul ne peut complètement échapper, et qui est source de jugements tout faits où l'on rencontre « une manière sociologique de blâmer le vice et d'exalter la vertu », le désir n'est pas moins légitime « d'une sorte de prise de conscience évangélique de l'homme et de ses mystères, du bien et du mal cachés en lui. »

Si telle est bien la recherche commencée par Gide — même si les moyens choisis n'ont pas été bons —, l'œuvre est à continuer ou plutôt à refaire.

Parce que Gide s'est trompé sur la route à suivre, qu'il a cherché dans le temporel ce qui ne se trouve que dans l'éternel, qu'il a en un sens sécularisé l'Évangile, il devait, au terme de cette recherche, commencée avec le Christ, aboutir au communisme. Cette conversion est une défaite :

Autant [votre adhésion au communisme] m'émeut pour vous, autant, si je la considère en elle-même, j'en éprouve de tristesse ; laissez-moi dire qu'elle m'apparaît comme une défaite.

Défaite que ce renoncement à la liberté de l'art et plus profondément de la personne, défaite que ce voisinage avec ces hommes qui inculquent à la jeunesse le blasphème que Gide avait autrefois en horreur, défaite d'accepter pour la réalisation du rêve communiste cette oppression des ouvriers et des paysans russes, défaite surtout d'adhérer à la révolution marxiste pour des raisons que celle-ci récuserait. Pourquoi en effet s'est-il converti au communisme ?

C'est parce que vous aimez la justice et souffrez de l'injustice, parce que vous croyez au progrès, à la culture, parce que vous souhaitez pour l'homme la plus haute culture, bref parce que vous voulez pour la personne humaine des conditions de civilisation vraiment humaines.

Tous ces motifs ne sembleraient-ils pas « petit bourgeois » aux orthodoxes communistes?

Tel est le drame qui se joue dans l'âme d'André Gide, et qui rendit cette discusssion si poignante. Aussi, quelle qu'ait été l'influence de son œuvre, les catholiques ne pourront que faire écho à la parole de François Mauriac, clôturant le débat :

Si la discussion est terminée, je voudrais dire à Gide combien je suis touché qu'il se soit ainsi livré à la « question », à une véritable inquisition. Je veux lui dire que si nous continuions à l'aimer beaucoup et malgré tout, c'est que toute sa vie il a été quelqu'un d'offert. Il nous a servi à tous, pour nous connaître nous-mêmes. On a l'impression que son œuvre a été pour notre génération une sorte de repère qui a permis à chacun de se situer.

Memento des revues

Europe, 15 mai. — Jean Guéhenno : *De Montaigne à Lénine*. — Reprenant, de la discussion dont nous venons de parler, le moment où Gide, au grand scandale de Daniel Halévy, rapprocha Marx et Lénine de Montaigne, Jean Guéhenno déclare :

... L'esprit de Socrate et de Montaigne et de Voltaire et de Gœthe et l'esprit de Marx, de Jaurès et de Lénine sont le même esprit...

... La critique socialiste s'en est prise au « fait » même. Elle n'est que le dernier effort de la pensée humaniste pour éventer la plus récente duperie dont nous ayons été victimes et pour reconnaître et sauver l'homme réel.

Il resterait à débattre si Marx est aussi indépendant de Hegel que semble le penser M. Guéhenno. Car c'est l'idéalisme de Marx qui nous inquiète, et non son humanisme. Tout ce qui est humain est chrétien. Mais pourquoi M. Guéhenno connaît-il si mal la religion du Christ?...

André Chamson : *L'ennemi*.

La Revue universelle, 15 mai. — Thierry-Maulnier : *Un clerc de la Renaissance*.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).